ALEXANDER PFÄNDER

PHÄNOMENOLOGIE DES WOLLENS

EINE PSYCHOLOGISCHE ANALYSE

MOTIVE UND MOTIVATION

Dritte, unveränderte Auflage
mit einem Vorwort von Herbert Spiegelberg

VERLAG JOHANN AMBROSIUS BARTH
MÜNCHEN 1963

Der »Phänomenologie des Wollens« kommt insofern ein besonderes historisches Interesse zu, als der Titel bereits ein Jahr vor Erscheinen des zweiten Bandes von Husserls »Logischen Untersuchungen« den Terminus »Phänomenologie« benutzt. Genügt diese Tatsache, um für Pfänder eine Priorität vor Husserl geltend zu machen? Pfänder selbst hat dies meines Wissens nie getan. Tatsächlich findet sich im Text der Abhandlung keinerlei ausdrückliche Diskussion der Pfänderschen Konzeption der Phänomenologie. Lediglich aus dem Zusammenhang geht hervor, daß es sich dabei um eine »vollständige und rücksichtsvolle« Konstatierung der »Bewußtseinsphänomene« ohne Versuch einer kausalen Erklärung handeln soll. Dergleichen ist bereits im neunzehnten Jahrhundert öfters mit dem Namen »Phänomenologie« bezeichnet worden. Immerhin bezeugt der Titel den unabhängigen Ursprung der Idee der Phänomenologie bei Husserl und Pfänder ungefähr um dieselbe Zeit.

Der leichteren Lesbarkeit wegen wurde an einigen wenigen Stellen der Pfändersche Text stilistisch abgeändert. Da sich in der vorliegenden, sonst unveränderten Neuauflage der Satzspiegel gegenüber den früheren Auflagen geändert hat, sind die alten Seitenzahlen im Inhaltsverzeichnis beigefügt.

Für prompte Hilfe beim Lesen der Korrekturen bin ich meinem Freunde Professor Bayard Quincy Morgan (Stanford University) zu großem Dank verpflichtet.

Washington University
St. Louis, Missouri, U.S.A. *Herbert Spiegelberg*

INHALTSVERZEICHNIS

(Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf die Seitenzahlen der 2. Auflage 1930)

PHÄNOMENOLOGIE DES WOLLENS

Vorwort des Herausgebers V

Einleitung . . . . . (1) 3

Erster Abschnitt. Das Bewußtsein des Wollens im allgemeinen Sinne oder das Bewußtsein des Strebens . . . . . (10) 12

1. Allgemeines . . . . . (10) 12
2. Beziehung des Ich zu den »gegenständlichen« Bewußtseinsinhalten . . . . . (12) 15
3. Das »Meinen« oder die Beziehung des Ich auf etwas Nicht-Gegenwärtiges . . . . . (22) 23
4. Der Begriff der Zielvorstellung und ihre Beziehung zu Lust und Unlust . . . . . (37) 36
5. Das Strebungsgefühl . . . . . (61) 57
6. Streben und Widerstreben . . . . . (70) 65

Zweiter Abschnitt. Das Bewußtsein des Wollens im engeren Sinne . (82) 76

1. Glaube an die Möglichkeit der Verwirklichung des Erstrebten durch eigenes Tun . . . . . (83) 77
2. Streben nach Wirklich-Machen des Erstrebten . . . . . (86) 80
3. Siegreiches, freies Streben . . . . . (105) 96
4. Das Nicht-Wollen; das hypothetische und das disjunktive Wollen . . . . . (108) 99
5. Überlegung und Wahl. Spontanes Streben . . . . . (118) 108

Schlußbemerkung . . . . . (132) 121

MOTIVE UND MOTIVATION

Einleitung . . . . . (134) 125

Erster Abschnitt. Das Gebiet der Strebungen . . . . . (136) 128

1. Allgemeine Analyse des Tatbestandes des Strebens . . . . . (136) 128
2. Phänomenale Quelle, phänomenale Ursache und reale Ursache des Strebens . . . . . (138) 130
3. Exzentrische und zentrale Strebungen . . . . . (139) 130
4. Mehrheit gleichzeitiger Strebungen . . . . . (140) 131

Zweiter Abschnitt. Das Wesen des Willensaktes . . . . . (141) 133
1. Unterscheidung des Willensaktes von anderen Tatsachen . . (141) 133
2. Charakteristik des Willensaktes . . . . . (143) 134
3. Der Wahlakt . . . . . (145) 136

Dritter Abschnitt. Die Verhältnisse des Willensaktes zu dem, was ihm »vorangeht« . . . . . (146) 138
1. Das Verhältnis des Willensaktes zu den Strebungen . . . . . (146) 138
2. Der Einfluß der Strebungen auf den Vollzug des Willensaktes . (147) 139
3. Die Gründe des Willensaktes; die Willensgründe oder Motive . (149) 141

Vierter Abschnitt. Die Unterscheidung der Motivation von anderen Beziehungen . . . . . (153) 145
1. Die Stellung von praktischen Forderungen und die Erregung von Strebungen . . . . . (153) 145
2. Die Motivation und die phänomenale Reizung. Motive und Reize . . . . . (155) 147
3. Motive und Triebe . . . . . (155) 147
4. Motive und Quellen des Strebens . . . . . (156) 148
5. Motive und Quellen des Wollens . . . . . (157) 148
6. Motive und Ursachen des Wollens . . . . . (157) 148
7. Motive und leitende Grundsätze, Regeln, Vorbilder, Vorschriften, Gesetze, Gebote . . . . . (160) 151

Fünfter Abschnitt. Die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Motivation . . . . . (160) 152
1. Die Möglichkeit der Motivation . . . . . (160) 152
2. Die Notwendigkeit der Motivation . . . . . (161) 153
3. Das Wollen folgt notwendig aus den jeweiligen Motiven und dem Charakter . . . . . (163) 155

Anhang . . . . . (164) 156

PHÄNOMENOLOGIE DES WOLLENS

EINE PSYCHOLOGISCHE ANALYSE

EINLEITUNG

Das Wollen bildet nach einer seit Kant eingebürgerten Einteilung mit dem Denken und dem Fühlen zusammen die Gattungen des psychischen Geschehens überhaupt. Ohne zu leugnen, daß zur Unterscheidung dieser drei Arten des psychischen Geschehens eine sachliche Berechtigung besteht, muß man derselben doch widersprechen, wenn sich damit die Annahme verknüpft, als erschöpften diese drei Arten das Gebiet der Psychologie, als gebe es außer ihnen kein psychisches Geschehen. Die Psychologie als Wissenschaft von den seelischen Vorgängen hat es außer mit dem Denken, Fühlen und Wollen z. B. auch noch mit Wahrnehmungen und Vorstellungen zu tun. Freilich kann man den Begriff des Denkens so erweitern, daß man auch Wahrnehmungen und Vorstellungen darunter befaßt. Aber auch dann ist diese Einteilung als Einteilung des Gebietes der Psychologie noch in mehrfacher Beziehung mangelhaft. Zunächst ist die Scheidung keine reinliche. Denn es gibt, wie sich noch genauer zeigen wird, kein Wollen, in dem nicht ein Denken und Fühlen einen wesentlichen Bestandteil ausmachten. Ebenso spielt im Denken das Fühlen in der Form von logischen Gefühlen eine wesentliche Rolle; und ein Teil des Denkens wenigstens ist eine Art des Wollens, nämlich ein Streben nach Gewißheit oder Wahrheit.

Dieses innige Verschlungensein von Denken, Fühlen und Wollen macht es unmöglich, eine dieser Arten rein für sich der psychologischen Analyse zu unterwerfen. So wird denn eine Analyse des Wollens nicht umhin können, das Denken und Fühlen, soweit es Bestandteil des Wollens ist, in die Betrachtung mit hereinzuziehen.

Ein weiterer Mangel der obigen Einteilung besteht darin, daß jene Wörter »Denken«, »Fühlen«, »Wollen« die psychischen Vorgänge ausschließlich in ihrer subjektiven Seite als Verhaltungsweisen eines Ich betonen. Aber Denken, Fühlen und Wollen schweben vollständig als leere Möglichkeiten in der Luft, wenn man sie von dem Material loslöst, auf das sie sich beziehen. Empfindungen, Vorstellungen im Sinne von Empfindungsinhalten und Vorstellungsinhalten, und Komplexe oder Einheiten von Empfindungen und Vorstellungen sowie ihre räumlichen und zeitlichen Beziehungen bil-

den gleichsam den Stoff, an dem sich Denken und Wollen betätigen und auf den sich die Gefühle beziehen. Dieses Material, dieses »Gegenständliche« des Bewußtseins gehört mit zu den psychischen Tatbeständen, also auch zu dem Gebiete der Psychologie, und darf daher mit jener Einteilung nicht ausgeschlossen werden.

Freilich meint man immer wieder, man müsse alles »Gegenständliche« aus der Psychologie ausschließen. Man erklärt, Gegenstand der Psychologie seien nicht Empfindungs*inhalte*, Vorstellungs*inhalte* u. dgl., sondern das Empfinden, das Vorstellen etc.; kurz, die Psychologie sei die Wissenschaft von den »inneren« oder psychischen »*Zuständen*« und nicht von den Bewußtseins- »*Inhalten*«. Schon der einfache Hinweis auf die tatsächlich bestehende Psychologie zeigt jedoch, daß die Psychologie nicht *nur* von solchen »Zuständen« handelt. Es gibt keine Psychologie von bloßen Zuständen, und es kann keine solche geben. Grund zur gegenteiligen Behauptung sind nicht die Tatsachen, sondern die Notwendigkeit, das Gebiet der Psychologie von dem der Naturwissenschaft abzugrenzen. Diese Abgrenzung glaubt man eben nur in der Weise sicher feststellen zu können, daß man der Psychologie die Zustände, den physischen Wissenschaften die Inhalte zuerteilt.

Ebenso einseitig ist jedoch andererseits die Behauptung, für die Psychologie gebe es nur »gegenständliche« Inhalte. Man hat die Psychologie, und speziell auch die Psychologie des Wollens, einschränken wollen auf die Betrachtung von Empfindungen und Vorstellungen; wenigstens müsse sie, so meinte man, wenn sie ihre eigentliche Aufgabe erfüllen solle, als letzte konstituierende Elemente alles psychischen Geschehens nur Empfindungen und Vorstellungen, oder sogar Empfindungen allein, annehmen. Auch solchen Behauptungen pflegen nicht Tatsachen zugrunde zu liegen, sondern allgemeine Überlegungen und abseits liegende Motive; so unter anderem der einschränkende Hinblick auf die Möglichkeit einer »mechanischen« oder »physiologischen Erklärung psychischer Tatsachen«, oder die Vorliebe für den scheinbar handgreiflichen, dem Zugreifen standhaltenden Charakter der Empfindungen und Vorstellungen, und die Abneigung für alles, was nicht anschaulich, sondern scheinbar nebelhaft und in der Hand zerrinnend sich darstellt.

Auch hier ergibt die bloße Betrachtung ausgeführter psychologischer Untersuchungen, daß es eine Wissenschaft vom psychischen Leben, die nur mit Empfindungen und Vorstellungen operierte, nicht gibt; und daß da, wo es eine solche zu geben scheint, tatsächlich mit den Begriffen, die angeblich zur Bezeichnung von Empfindungs- und Vorstellungskomplexen verwendet wer-

den, unbemerkt mehr gemeint ist als bloß Empfindungen und Vorstellungen, andernfalls derartige Beschreibungen der psychischen Tatbestände eben nicht stimmen würden. Allerdings gibt es auch solche »psychologische« Untersuchungen, die, um konsequent bei ihrer allgemeinen Ansicht zu bleiben, sich nicht scheuen, den Tatsachen Gewalt anzutun, indem sie willkürlich erklären, dieser oder jener Komplex von Empfindungen oder Vorstellungen stelle den zu analysierenden psychischen Tatbestand vollständig dar. Besonders in bezug auf das Wollen sind solche Machtsprüche keine Seltenheit.

Im folgenden sollen nun nicht Rücksichten auf andere allgemeinere Probleme darüber entscheiden, wie das Wollen zu charakterisieren ist. Es soll also vollständig dahingestellt bleiben, wie sich physische von psychischen Phänomenen unterscheiden lassen; oder, wie die Lösung des Problems des Wollens beschaffen sein muß, wenn sie eine physiologische Deutung zulassen oder subjektive Bedürfnisse nach Anschaulichkeit und Handgreiflichkeit befriedigen soll. Wir werden daher auch nicht von vornherein das Wollen zu den »Zuständen« oder »Akten«, und auch nicht zu den »Inhalten«, im Sinne der »gegenständlichen« Inhalte, wie Empfindungen und Vorstellungen, rechnen, sondern zuerst vor allem das Wollen in seiner tatsächlichen Beschaffenheit festzustellen suchen.

Es würde sich freilich, wenn man den psychischen Tatsachen gegenüber Pietät walten ließe, ergeben, daß zum Wollen sowohl »Zustände« oder »Akte« als auch »Inhalte« gehören. Daraus würde dann folgen, daß die Psychologie, zu deren Gebiet unstreitig das Wollen gehört, es sowohl mit »Zuständen« oder »Akten« als auch mit »Inhalten« zu tun hat. Doch Streitigkeiten über diese Fragen arten leicht in bloße Wortstreitigkeiten aus, weil man die Begriffe des »Zustandes« oder »Aktes« und der »Inhalte« nicht in gleichem, eindeutigem Sinne gebraucht. Ich lasse daher diese Fragen hier auf sich beruhen.

Weiterhin bleibe völlig dahingestellt, ob das Wollen nur beim Menschen oder auch bei Tieren, Pflanzen und in der anorganischen Welt vorkommt. Es scheint zwar sicher, daß zur Annahme eines Wollens in der pflanzlichen und anorganischen Welt kein genügender Grund vorliegt. Ein endgültiger Entscheid darüber läßt sich jedoch erst fällen, wenn festgestellt ist, was denn Wollen eigentlich ist. Und diese Feststellung läßt sich unmittelbar nur für das *menschliche* Wollen ausführen. Nur das menschliche Wollen soll daher den Gegenstand dieser Untersuchung bilden.

Mag nun das menschliche Wollen die Grundfunktion des menschlichen

psychischen Lebens sein oder nicht; mögen alle psychischen Vorgänge nichts weiter sein als Äußerungsweisen des Willens, mag also alles psychische Geschehen im Grunde ein Wollen sein oder nicht; jedenfalls müssen alle derartigen allgemeinen Behauptungen zunächst suspendiert werden. Denn eine Untersuchung des menschlichen Wollens muß immer von dem sprachgebräuchlichen Sinne des Wortes »Wollen« ausgehen. Und dieser schließt die Annahme in sich, daß nicht jedes beliebige psychische Geschehen ein Wollen ist, daß vielmehr nur bestimmt geartete psychische Tatbestände den Namen eines »Wollens« verdienen. Der Ausgang von dieser Annahme schließt natürlich nicht den kritiklosen Glauben an die Richtigkeit derselben in sich. Die Feststellung der charakteristischen Beschaffenheit derjenigen psychischen Tatbestände, die speziell als Wollen bezeichnet werden, entscheidet vielmehr zugleich die Frage, ob es berechtigt ist, das Wollen als einen eigenartigen Tatbestand dem anderweitigen psychischen Geschehen gegenüberzustellen oder nicht.

Von *psychischen* Tatbeständen wissen wir nun nur durch die *Bewußtseins*erscheinungen. Soll also das Wollen ein besonderer psychischer Tatbestand sein, so müssen Bewußtseinserscheinungen vorkommen, die in ihrer Eigenart eben das bilden, was man schließlich mit dem Wort »Wollen« meint. Die Aufsuchung und Analyse dieser Bewußtseinstatbestände, des *bewußten* Wollens oder des *Bewußtseins* des Wollens, muß also vor allem vorgenommen werden, wenn der Tatbestand des Wollens erkannt werden soll. Hier ist natürlich unter *»Bewußtsein* des Wollens« nicht das *Wissen* davon, daß man jetzt etwas will, sondern einfach derjenige Bewußtseinstatbestand verstanden, welcher vorliegt, wenn jemand etwas will, gleichgültig darum, ob er zugleich konstatiert oder registriert, daß er jetzt dies will.

Man kann nun als Bewußtseinstatbestand des Wollens den ganzen psychischen Vorgang betrachten, der mit einer Willensüberlegung oder Wahl und der Lösung mehr oder weniger schwieriger Fragen und Konflikte beginnt, dann durch den Entscheid oder Entschluß zum eigentlichen Tatbestande des Wollens wird, und schließlich unter Fortwirkung und Direktion dieses Wollens zur Verwirklichung des Gewollten, d. h. zur Wahl der konkreten Mittel und der sukzessiven Verwirklichung der einzelnen Mittel führt. Die Analyse des Wollens als eine Analyse dieses *Gesamt*vorganges müßte also eine genaue Darlegung dieser verschiedenen Stadien liefern.

Jedoch erst durch die Analyse des mit dem Entscheid oder Entschluß sich einstellenden Tatbestandes wird man erfahren, was Wollen als Bewußtseinserlebnis ist. Jener Gesamtvorgang heißt nur deshalb ein Wollen, weil er

außer den Präliminarien und den Konsequenzen eben diesen Tatbestand des Wollens enthält. Es kann sowohl die ausdrückliche Überlegung, die Wahl und der Willensentscheid, als auch die unmittelbare Folge der Verwirklichung fehlen, und dennoch jedes der konstituierenden Momente des Bewußtseins des Wollens vorhanden sein, wenn eben nur jenes, im Gesamtvorgang sich mit dem Entscheid einstellende Stadium gegeben ist.

Der Hauptgegenstand für eine Analyse des Bewußtseins des Wollens ist also jenes mittlere Stadium, das sich zunächst als ein Zustand des wollenden »inneren Gerichtetseins auf etwas« bezeichnen läßt. Wir werden uns daher im folgenden weniger mit der Überlegung und Wahl, gar nicht mit der Verwirklichung des Gewollten, sondern vor allem mit der genaueren Analyse jenes zwischen beiden liegenden Tatbestandes beschäftigen. Das einem bestimmten Bewußtseinstatbestande vorausgehende oder folgende psychische Geschehen kann ja überhaupt nicht direkt zur Definition desselben dienen, sondern kann nur Anhaltspunkte, Leitfäden zur genaueren Bestimmung desselben darbieten.

Mit dieser Bestimmung des Gegenstandes der Untersuchung ist zugleich die einzig mögliche Methode der Untersuchung bestimmt. Denn, ist es zur Klarlegung des Tatbestandes des Wollens nötig, das Bewußtsein des Wollens zu analysieren, so kann dazu nur der rein psychologische Weg führen, d. h. die Methode, die den Bewußtseinstatbestand des Wollens selbst untersucht. Diese sogenannte »subjektive« Methode besteht nicht notwendig in einer direkten Beobachtung des unmittelbar Erlebten; denn eine solche ist meistens, wie gerade beim Wollen, unmöglich. Die »subjektive« Methode geht vielmehr notgedrungen meistens von der Festhaltung der unmittelbaren oder weiter zurückliegenden Erinnerungsbilder aus. Also ist diese »introspektive« oder Methode der »inneren Beobachtung«, wie man sie irrtümlicherweise genannt hat, in Wahrheit keine »introspektive«, sondern größtenteils eine »retrospektive«. Und mag dieselbe Mängel und Gefahren in sich schließen, sie ist nun einmal die einzig mögliche Methode.

Man spricht zwar jetzt viel von sogenannten »objektiven« Methoden und meint, da sonst allein das »Objektive« für die Wissenschaft Bedeutung hat, auch diese objektiven Methoden als die allein wissenschaftlichen empfehlen zu müssen. Allein das »Objektive« hat in diesem Falle doch nicht die gleiche Würde, die es sonst hat, da es hier etwas ganz anderes bedeutet. Diese »objektiven« Methoden wollen das psychische Geschehen auf dem Wege der Beobachtung der für andere Menschen wahrnehmbaren »äußeren« körperlichen Vorgänge bestimmen und erkennen. Nun stehen ja gewiß die psychischen

Vorgänge in engem Zusammenhang mit mancherlei Vorgängen im menschlichen Körper und dadurch auch mit Vorgängen in der sogenannten Außenwelt. Und es ist nicht nur von Interesse, sondern sogar eine notwendige wissenschaftliche Aufgabe, diese Beziehungen zu untersuchen und in ihrer Gesetzmäßigkeit zu erkennen. Aber durch bloße Betrachtung und Beobachtung der körperlichen Vorgänge gewinnt man keine Einsicht in die mit ihnen in Beziehung stehenden psychischen Vorgänge. Will man angeben, welche Beschaffenheit oder Veränderung eines psychischen Vorganges einer beobachteten Beschaffenheit oder Veränderung körperlicher Vorgänge entspricht, so muß man schon eine gesetzmäßige Beziehung zwischen psychischen und körperlichen Vorgängen als Leitfaden haben, und außerdem aber das Gebiet und die gesetzmäßigen Veränderungen auf diesem Gebiete, zu dem man durch jenen Leitfaden geführt wird, schon kennen. Alle sogenannten objektiven psychologischen Methoden setzen die Anwendung der sogenannten subjektiven Methode voraus. Objektive Methode kann daher nur Hilfsmethode für die Psychologie sein, nicht aber *die* psychologische Methode bilden.

Auch die psychologische Untersuchung des *Wollens* wird daher durch sogenannte objektive Methoden allein nicht zu ihrem Ziele gelangen können. Es muß das Wollen erst in seinem Wesen psychologisch einigermaßen hinreichend klargelegt sein, ehe man daran gehen kann, ihm bestimmte physiologische oder physische Vorgänge zuzuordnen und aus der Beschaffenheit der letzteren etwa rückwärts auf die Beschaffenheit des Wollens zu schließen. Man kann es ja den physiologischen und physischen Vorgängen niemals unmittelbar ansehen, ob sie durch ein Wollen oder durch etwas anderes bedingt sind, oder ob ihnen überhaupt bestimmt psychische Vorgänge entsprechen.

Es zeigt sich denn auch, daß man überall, wo man sich über dieses Verhältnis nicht klar ist, wo man vielmehr meint, eine »physiologische« oder sogenannte »psychophysische« Theorie des Wollens ohne vorhergehende gründliche psychologische Analyse des Bewußtseinstatbestandes geben zu können, entweder gar nicht vom Wollen, sondern eher von allem möglichen anderen spricht, oder aber die sich »von selbst« einstellende Psychologie des täglichen Lebens kritiklos und ohne zu wissen, was man tut, als Wegweiser zu rein hypothetischen Konstruktionen physiologischer Vorgänge benutzt. Man setzt als bekannt voraus, was man erkennen möchte, und wickelt dieses Bekannte in neue Ausdrücke; man macht nur die populäre Psychologie des Wollens durch Bilder äußerer Vorgänge anschaulich. Daher die Plausibilität und die das Denken schlafen lassende Kraft solcher Theorien.

Hiermit soll nicht gesagt sein, daß die Popularpsychologie kein Recht auf Berücksichtigung habe. Im Gegenteil, eine größere Beachtung derselben, als sie üblich ist, wäre nur zu wünschen. Die Tatsachen des Bewußtseins liegen ja jedermann zugänglich vor Augen; es gibt wenige Tatsachen der Psychologie, die nicht jedes normale erwachsene Individuum einmal erlebt hätte. Neues zu entdecken gibt es hier nicht. Deshalb läßt sich schon im voraus vermuten, daß die Popularpsychologie manche richtige Bemerkung enthält. Sie kann aber nicht nur, sondern sie muß sogar der wissenschaftlichen Psychologie als Ausgangspunkt dienen, da es für den erwachsenen Menschen keinen anderen Ausgangspunkt gibt. Nur ist nicht die kritiklose und unwissentliche Hinnahme derselben empfehlenswert. Vielmehr müssen die Beschreibungen und Erklärungen, welche die in der Sprache und im Sprachgebrauch verkörperte Popularpsychologie von den psychischen Tatsachen gibt, an den Tatsachen selbst geprüft und eventuell einer Korrektur unterzogen werden. D. h. die Psychologie muß überall zur Analyse der Bewußtseinstatsachen selbst vorschreiten.

So muß denn auch die Psychologie des *Wollens* sich vor allem an die Bewußtseinstatsache des Wollens selbst halten. Insbesondere ist es unmöglich, das Wollen durch Körperbewegungen, deren Ausführung ja häufig Mittel zur Erreichung des gewollten Zwecks ist, zu bestimmen, und etwa das Wollen einfach als die »Ursache von Körperbewegungen« zu definieren. Denn es gibt unzählige Körperbewegungen, die überhaupt keine nachweisbare psychische Ursache haben. Aber auch die Definition des Wollens als »die *psychische* Ursache von Körperbewegungen« hat keinen Sinn. Denn die sogenannten Ausdrucksbewegungen haben zwar auch eine psychische Ursache, aber diese Ursache ist eben *nicht* ein Wollen. Andererseits mag zwar häufig das Wollen Ursache von Körperbewegungen sein, aber es gibt auch mannigfaches Wollen, das auf etwas anderes als auf Körperbewegungen gerichtet ist, z. B. das willkürliche Aufmerken, sich Besinnen, Denken etc. Außerdem aber ist mit jener vermeintlichen Definition das Wollen selbst noch gar nicht definiert; wir erfahren daraus nicht, *wie beschaffen* der Bewußtseinstatbestand des Wollens ist.

Einen Bewußtseinstatbestand analysieren heißt, ihn in seine Teile oder Elemente, und zwar sowohl in die trennbaren wie in die nur »in abstracto« unterscheidbaren Teile zerlegen. Dann aber weiterhin, etwaige Verschmelzungsprodukte auflösen und Bestandteile, die häufig unbewußt bleiben, zu Bewußtsein erheben. Kurz, die eine und erste Aufgabe der Psychologie wird durch die Feststellung der Gesetzmäßigkeit des Seins oder der Beschaffen-

heit der psychischen Tatbestände erfüllt. Aber mit der Lösung dieser ersten Aufgabe darf sich die Psychologie schließlich doch nicht begnügen. Ihre letzte Aufgabe liegt vielmehr in der *Erklärung* des psychischen Geschehens, d. h. in der Aufsuchung kausaler Beziehungen zwischen den einzelnen Elementen der Bewußtseinstatbestände, wenn nötig durch ergänzende Annahme zugrunde liegender Vorgänge. Allgemeine Gesetze des psychischen Geschehens müssen aufgesucht werden, aus denen sich die einzelnen konkreten Bewußtseinserlebnisse erklären lassen. Aber diese Aufgabe setzt die Lösung der ersteren voraus. Die Gewinnung von Gesetzen des psychischen Geschehens muß von der Untersuchung der unmittelbaren Bewußtseinstatsachen ausgehen. Und glaubt man Gesetze zwischen bestimmten Tatsachen gefunden zu haben, so ist die Frage, ob sie hinreichen, um auch andere psychische Tatsachen zu erklären. Dann müssen aber die zu erklärenden Tatsachenkomplexe vor allem genügend präzis und vollständig dargelegt sein.

Die Erfahrung macht die Notwendigkeit dieses Verfahrens eindringlich, indem sie zeigt, daß fast alle Streitigkeiten in der Psychologie schließlich immer auf die Frage nach der Beschaffenheit bestimmter Bewußtseinstatbestände zurückführen. Die Erklärung psychischer Tatbestände würde im Grunde eine relativ leichte Aufgabe sein, wenn nur das zu Erklärende in seiner Beschaffenheit endgültig festgestellt wäre. Aber die Bewußtseinserscheinungen sind gleichsam aus wenig solidem und leicht vergänglichem Material gemacht. Sie erweisen sich daher sehr wenig widerstandsfähig, wenn ein nach fertigen Gesetzen deduzierender »Verstand« auf sie eindringt, um ihnen ein theoretisches Gewand anzulegen. Die gewonnene theoretische Erklärung stimmt dann scheinbar. Der »Verstand« hat sein Ziel der Vereinfachung und flüssigen Erklärung erreicht, aber zugleich den Reichtum des psychischen Lebens durch den Panzer der gefälligen logischen Konstruktion verdeckt. Die Befriedigung über die theoretische Leistung läßt dann das Bewußtsein von der Dürftigkeit des Bildes leicht nicht mehr aufkommen. Sind dagegen die Bewußtseinsphänomene erst einmal vollständig und rücksichtsvoll konstatiert, so besitzen sie mehr Widerstandskraft und widerstreben eher und stärker dem Versuch, sie gewaltsam in ein starres theoretisches Kleid zu pressen, und erlangen dadurch eher ein Gewand, das sich ihrer reichen Gestaltung völlig anschmiegt.

Auch für die Psychologie des *Wollens* ist es nun zwar die eigentliche und letzte Aufgabe, kausale Beziehungen aufzufinden, das Wollen zu erklären, Gesetze des Wollens aufzustellen. Aber auch hier muß zunächst der psychische Tatbestand selbst, also in erster Linie das Bewußtsein des Wollens,

untersucht und festgelegt sein, ehe die Erklärung in Angriff genommen werden kann.

Im folgenden soll nun ausschließlich die Analyse des Bewußtseinstatbestandes des Wollens im oben bezeichneten Sinne, und nicht eine Erklärung der Willensvorgänge versucht werden. Die Gefahr der Einseitigkeit, die sonst psychologischen Untersuchungen eines bestimmt abgegrenzten Teiles des psychischen Geschehens beiwohnt, ist hier von selbst ausgeschlossen. Denn das Wollen ist, wie schon bemerkt, eng mit Vorstellungen und Gefühlen verschlungen, oder vielmehr es enthält solche in sich. Eine genaue Analyse des Tatbestandes des Wollens kann deshalb nicht ohne Berücksichtigung von Vorstellungen und Gefühlen gegeben werden. Daher muß denn auch im folgenden mancherlei über Vorstellungen und Gefühle gesagt werden.

Eine umfassende und in jeder Hinsicht erschöpfende Behandlung des Willensproblems würde schließlich zum Resultat eine fast vollständige Psychologie überhaupt haben, nur freilich eine Psychologie, in der das Willensproblem im Vordergrund des Interesses stände.

ERSTER ABSCHNITT

DAS BEWUSSTSEIN DES WOLLENS IM ALLGEMEINEN SINNE ODER DAS BEWUSSTSEIN DES STREBENS

1. Allgemeines

Man kann den Begriff des Wollens in einem weiteren und in einem engeren Sinne fassen. In dem weiteren Sinne wird er gebraucht, wenn man zum Wollen jedes Wünschen, Hoffen, Sehnen, Verlangen, Fürchten, Verabscheuen usw. rechnet. Das Wollen in diesem Sinne sei im folgenden mit dem allgemeinen Namen »Streben« bezeichnet. Ein Tatbestand des Wollens im engeren Sinne dagegen liegt vor, wenn man ein vorgestelltes Erlebnis nicht nur erwünscht, erhofft, ersehnt, kurz erstrebt, sondern es *will*. Was man in diesem Sinne will, ist damit, daß man es will, zugleich auch Gegenstand des Strebens überhaupt. Dagegen kann etwas sehr wohl Gegenstand des Strebens sein, ohne damit schon gewollt zu sein. Der Tatbestand des *Strebens* erweist sich gegenüber dem des Wollens als der allgemeinere und einfachere. Es ist daher zweckmäßig, den Begriff des Wollens zunächst in jenem weiteren Sinne zu fassen, und den damit bezeichneten allgemeineren Tatbestand zuerst zu analysieren. Die genauere Bestimmung des Bewußtseinstatbestandes des eigentlichen *Wollens* wird sich dann direkt daran anschließen und darauf aufbauen lassen.

Eine vorläufige und skizzenhafte Analyse des Tatbestandes des bewußten Strebens möge den Anfang bilden, worauf dann eine ausführliche Betrachtung der einzelnen darin enthaltenen Momente folgen soll.

Es entstehe in dem Bewußtsein eines Menschen die Wahrnehmung oder die Vorstellung einer ihm bekannten schmackhaften Frucht und zugleich der Wunsch, das Begehren, das Wollen, kurz, das Erstreben des Geschmackes derselben. Die Frage ist, wie ist dieses Erstreben dieses Geschmackes beschaffen, aus welchen Momenten oder Elementen setzt sich dieser Bewußtseinszustand zusammen? Und zwar wollen wir nicht wissen, was zufällig gerade bei diesem individuellen Menschen und in diesem einzelnen Fall vorhanden

ist, sondern welche Bestandteile immer und notwendig zu dem Bewußtseinszustande des Strebens nach einem Geschmacke gehören.

Nun ist offenbar, daß die Wahrnehmung oder Vorstellung der bekannten Frucht hier zunächst nur dazu dient, die Vorstellung einer bestimmtgearteten Geschmacksempfindung zu erregen. Freilich weist sie dann andererseits auch die Wege, auf denen die Herbeiführung der Geschmacksempfindung selbst möglich ist. Da es sich jedoch hier nicht um die Verwirklichung des Erstrebten, sondern um den der Verwirklichung vorausgehenden Tatbestand des Strebens selbst handelt, so kommt auch diese Funktion der Wahrnehmung oder Vorstellung der Frucht hier nicht in Betracht. Wir können vielmehr die Wahrnehmung oder Vorstellung der Frucht und alles, was damit zusammenhängt, außer der Vorstellung der bestimmten Geschmacksempfindung, aus der allgemeinen Bestimmung des Bewußtseins des »Strebens nach diesem Geschmack« ausschalten, da sie keine notwendigen Bestandteile desselben sind, während die Geschmacksvorstellung notwendig zum Tatbestand des Strebens nach dem Geschmack hinzugehört. Der Geschmack ist ja das, was erstrebt wird.

Mit Angabe dieser Geschmacksvorstellung ist jedoch jener Tatbestand des Strebens noch nicht vollständig bestimmt. Ein Mensch kann diese Vorstellung haben oder, wie man sagt, »an den Geschmack denken«, ohne denselben zugleich zu wünschen, zu begehren oder zu wollen. Es muß eben zu der Geschmacksvorstellung noch das Wünschen, Begehren, Wollen, oder allgemein das Erstreben hinzukommen. Und dieses tritt hinzu, indem ein von allen Empfindungen und Vorstellungen unterschiedenes eigenartiges Bewußtseinsmoment auftritt, welches man als ein Hindrängen, Hinstreben, als »innere« Tendenz, »innere« Aktivität oder dgl. zu bezeichnen pflegt. Dieses Bewußtseinselement als solches muß auf Grund seiner Beschaffenheit zu den Gefühlen gerechnet werden. Es ist zwar nicht mit irgendeinem Gefühle der Lust oder der Unlust identisch, sondern tritt sogar in gewissem Sinne allen Gefühlen der Lust und Unlust als etwas Neues und anderes gegenüber. Aber es teilt doch mit ihnen den rein subjektiven Charakter als Modifikation des Ichgefühles, der das Gemeinsame alles dessen bildet, was man den »gegenständlichen« Bewußtseinsinhalten als »Gefühle« gegenüberstellt. Darauf beruht auch, daß dies Bewußtseinselement des Drängens, wie sich später noch zeigen wird, mit den anderen Gefühlen in eigenartig engen Beziehungen steht. Im folgenden soll dies Bewußtseinsmoment daher unter dem Namen des »Gefühles des Strebens« oder des »Strebungsgefühles« angeführt werden. Dadurch soll die Berechtigung, dasselbe mit anderen Namen zu

belegen, nicht ausgeschlossen sein; nur ist stets der Name so zu wählen, daß er die Eigentümlichkeiten des Elementes bezeichnet, und nicht durch seine Nebenbedeutung den Sachverhalt fälscht.

Nach dem Bisherigen würde sich also der Tatbestand des Strebens nach einer Geschmacksempfindung als ein sehr einfacher ergeben. Er bestände aus der Vorstellung des Geschmackes und dem Gefühl des Strebens. Nun ist, wenn wir vom sogenannten »dunklen Drang« absehen, in jedem Streben etwas erstrebt; jedes Streben ist auf etwas Vorgestelltes gerichtet. Es tritt nur in *anderen* Fällen an die Stelle der *Geschmacks*vorstellung die Vorstellung bestimmter *anderer* Erlebnisse. Könnten wir uns also mit dem Ergebnis der Analyse des Strebens nach einer Geschmacksempfindung begnügen, so könnten wir dasselbe auf alle Fälle des Strebens ausdehnen und allgemein sagen: das Bewußtsein des Strebens besteht überall und notwendig aus der Vorstellung des Erstrebten, also der Vorstellung irgendeines Erlebnisses, und dem Gefühl des Strebens.

Indessen würde eine derartige Bestimmung doch sehr oberflächlich sein. Sehr viele Fragen, die den Bewußtseinstatbestand des Strebens betreffen, würden von derselben unbeantwortet gelassen. Sie läßt es z. B. ganz unklar, wie beschaffen das ist, was man Vorstellung des Erstrebten nennt; woher es kommt, daß unter der größeren oder geringeren Anzahl von Vorstellungen, die doch gewöhnlich gleichzeitig im Bewußtsein vorhanden sind, gerade diese eine als Vorstellung des Erstrebten erscheint, oder, anders ausgedrückt, wie das Gefühl des Strebens gerade mit dieser Vorstellung in Beziehung kommt; in welchen Beziehungen weiterhin der Tatbestand zu den Gefühlen der Lust und Unlust steht; wodurch er sich vom Tatbestand des Widerstrebens oder des Abscheues unterscheidet, und dgl. mehr.

Um nun alle diese Fragen beantworten zu können, bedarf es des weiteren Ausholens. Ein kleiner Umweg über einige psychologische Grundtatsachen soll uns daher den Weg zur Lösung unseres Problems ebnen.

Wenn zum Bewußtseinstatbestand des Strebens notwendig die Vorstellung des Erstrebten gehört, so ist damit nicht gefordert, daß außer dieser Vorstellung während des Strebens keine anderen Vorstellungen oder Empfindungen vorhanden sein dürften. Tatsächlich werden vielmehr außer der Vorstellung des Erstrebten meistens noch andere Vorstellungen und Empfindungen gleichzeitig sich im Bewußtsein befinden. Ist also eine Vorstellung gleichzeitig mit einem Strebungsgefühl vorhanden, so ist sie damit noch nicht die Vorstellung *des Erstrebten*. Die Vorstellung des Erstrebten muß, wenn sie für das erlebende Bewußtsein wirklich den Gegenstand des Stre-

bens repräsentieren soll, in irgendeiner Weise vor dem übrigen gleichzeitigen Vorstellungs- und Empfindungsmaterial besonders ausgezeichnet sein.

Um zu erkennen, in welcher Weise hier solche Auszeichnung des einen Bewußtseinsinhaltes vor anderen gleichzeitigen stattfindet. stellen wir die allgemeinere Frage, was es heiße, Bewußtseinsinhalte seien vor anderen gleichzeitigen besonders »herausgehoben«, oder sie »träten besonders hervor«, oder dgl. Dies führt uns auf ein Problem, das man als Problem der Beziehung des Ich zu den »gegenständlichen« Bewußtseinsinhalten bezeichnen kann.

2. *Beziehung des Ich zu den »gegenständlichen« Bewußtseinsinhalten*

Obgleich die Tatsache, um die es sich hier handelt, in der Psychologie häufig übersehen worden ist, so steht sie als Bewußtseinstatsache doch unleugbar fest. Das Bild, welches manche »Assoziations«- und andere Psychologen vom Bewußtseinsgeschehen zu haben scheinen, entspricht nicht der lebendigen Wirklichkeit. Die Bewußtseinsinhalte ziehen nicht in gleichmäßigem Zuge durch das Bewußtsein und bilden nicht in jedem Momente eine gleichsam in einer und derselben Ebene ausgebreitete Mannigfaltigkeit. Vielmehr ist in jedem Momente eine Einheit von Mannigfaltigem vorhanden, aus der aber jetzt diese, jetzt jene Inhalte, oder größere oder kleinere Komplexe von solchen, besonders hervortreten. Jedenfalls hat jeder Mensch das Bewußtsein, daß außer denjenigen Bewußtseinselementen, die besonders hervortreten, meistens noch andere Elemente gleichzeitig vorhanden sind. Diesen Tatbestand meint man auch, wenn man sagt, wir »achten« jetzt auf dieses, dann auf jenes Element des Gesamtbewußtseinsinhaltes, wir sind darauf »gerichtet« oder »beziehen« uns darauf, wir »fassen« jetzt dieses, jetzt jenes besonders »ins Auge«.

Wie ist nun diese Tatsache als Bewußtseinstatbestand beschaffen? Und läßt sich dieselbe vielleicht weiter zurückführen?

Verstehe ich unter »*Bewußtseinsinhalten*« nur die oben gelegentlich »*gegenständliche Inhalte*« genannten Elemente, also Empfindungen, Vorstellungen (wozu auch »Vorstellungen von Gefühlen« gehören) und Komplexe aus Empfindungen und Vorstellungen, schließe ich also die Gefühle, die wie wir noch sehen werden, eine besondere Stellung einnehmen, zunächst aus dem Begriff der Bewußtseinsinhalte aus, so kann ich die Tatsache des Daseins eines Bewußtseinsinhaltes so ausdrücken, daß ich sage, es besteht eine Beziehung zwischen einem Ich und einem Inhalt. Hiermit soll nicht

behauptet sein, daß das Ich und dieser Inhalt, auch ohne daß sie, das Ich zu einem Inhalt, der Inhalt zu einem Ich, in Beziehung ständen, existieren könnten. Vielmehr heißt »gegenständlicher Bewußtseinsinhalt sein« dasselbe wie »zu einem Ich in Beziehung stehen«. Es muß freilich, wenn dies richtig sein soll, hinzugefügt werden, daß hier unter »Ich« nicht etwas nur Vorgestelltes oder Gedachtes, sondern das unmittelbar erlebte oder vielmehr gefühlte Ich, kurz das Bewußtseins-Ich verstanden ist. Dieses Ichgefühl nun ist immer zugleich Gefühl des Bezogenseins auf etwas. Ichgefühl und »gegenständlicher« Inhalt sind immer zugleich gegeben, und dabei involviert das Ichgefühl schon die Beziehung des Ich auf den Inhalt. Ich, Beziehung des Ich auf einen Inhalt und »gegenständlicher« Inhalt sind nur die auseinander gelegten unterscheidbaren Momente des einen Bewußtseinstatbestandes. Der Bewußtseinstatbestand des Daseins eines Inhaltes läßt sich eben nach zwei Seiten hin betrachten, nach der Ich-Seite und nach der »gegenständlichen« Seite. Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß die Beziehung des Ich zu einem Inhalte total verschieden ist von irgendwelchen Beziehungen zwischen Empfindungen oder zwischen Vorstellungen unter einander, seien diese nun räumliche, zeitliche, kausale, Ähnlichkeits- oder Verschiedenheitsbeziehungen. Während in letzteren Fällen das, was in der bewußten Beziehung steht, beides auf der »gegenständlichen« Seite sich befindet, ist bei der Beziehung des Ich auf einen Inhalt zwar dieser Inhalt auf der Gegenstands-Seite, nicht aber das Ich. Dort liegt eine erkannte Beziehung zwischen »gegenständlichen« Inhalten vor, hier eine Ichgefühlsbeziehung *zu* einem »gegenständlichen« Inhalt. Im Gegensatz zu den »gegenständlichen« Inhalten gehören die Gefühle auf die Ich-Seite, denn alle Gefühle bilden nur Modifikationen des Ichgefühles oder sind Beschaffenheiten des Bewußtseins-Ich. Immer, wenn wir Lust, Unlust oder Streben fühlen, fühlen wir uns selbst und fühlen uns zugleich auf etwas uns Gegenüberstehendes bezogen. Das Ich kann also nicht im gleichen Sinne auf Gefühle bezogen sein wie auf gegenständliche Inhalte, denn dann müßte es zu sich selbst in Beziehung stehen. Nur zu »Vorstellungen von Gefühlen«, die eben *gegenständliche* Inhalte sind, kann es in gleicher Weise in Beziehung stehen wie zu Empfindungen oder sonstigen Vorstellungen.

Die Tatsache, daß der jeweilige Gesamtbewußtseinsinhalt auf der Gegenstandsseite eine Einheit bildet, kann man dann so ausdrücken, daß man sagt, das Bezogensein aller jeweilig vorhandenen Bewußtseinsinhalte auf ein und dasselbe Ich schließt den jeweiligen Gesamtbewußtseinsinhalt zur Einheit zusammen.

Aus Scheu vor dem Bewußtseins-Ich, hinter dem gleich etwas verhaßtes Metaphysisches gewittert wird, wird von einigen Psychologen statt des Ich, ohne daß sie sich darüber klar sind, der Begriff des Bewußtseins verwendet. »Das Bewußtsein« erscheint dann als dasjenige, was alle gleichzeitigen Inhalte zur Einheit zusammenbindet; zu »dem Bewußtsein« sollen alle Inhalte in Beziehung stehen. Hier kann »Bewußtsein« nicht als Kollektivum, d. h. als die Gesamtheit der jeweilig vorhandenen Inhalte, sondern nur als Abstraktum, d. h. als die »Bewußtheit« oder »das in Beziehung zu einem Ich stehen« gemeint sein. Dann läßt es sich aber nicht an die Stelle des Ich setzen. Zwar verbindet die Bewußtheit als »in Beziehung zu einem Ich stehen« die gleichzeitigen Inhalte zu einer Einheit, aber es hat keinen Sinn zu sagen, die Inhalte ständen zur Bewußtheit in Beziehung. Man kann allerdings, wenn man will, auch »Bewußtsein« und »Ich« identifizieren; nur liegt dann die Gefahr einer ungenauen Ausdrucksweise sehr nahe.

Wenn es nun aber auch im Begriff des gegenständlichen Bewußtseinsinhaltes liegt, auf das unmittelbare Ich bezogen zu sein, so ist diese Beziehung doch bei allen jeweils vorhandenen gegenständlichen Bewußtseinsinhalten keine gleiche, wenn auch eine gleichartige. Es sind vielmehr in dem jeweiligen Gesamtbewußtseinsinhalte mehr oder weniger umfassende Einheiten abgegrenzt und gegenüber dem übrigen besonders hervortretend oder »im Vordergrunde des Bewußtseins« befindlich. Oder, anders ausgedrückt, innerhalb der jedesmal vorhandenen Einheit von Bewußtseinsinhalten stehen jetzt diese, jetzt jene umfassendere oder weniger umfassende Teileinheiten in engerer Beziehung zum Bewußtseins-Ich; oder, das Ich ist ihnen mehr zugewandt als dem übrigen. Schon im gewöhnlichen Leben betrachtet man diesen Unterschied als einen Unterschied in dem subjektiven Verhalten zu den Inhalten.

Trotzdem hat man ihn häufig auf bloße Unterschiede der »gegenständlichen« Inhalte zurückzuführen gesucht. Man nennt die Inhalte oder Inhaltskomplexe, die in relativ engster Beziehung zum Ich stehen, zunächst einfach »beachtete«, die übrigen gleichzeitig vorhandenen dementsprechend »unbeachtete« Inhalte. Die »beachteten« Inhalte werden dann genauer als die jeweils »intensivsten«, »stärksten«, »lebhaftesten« Inhalte charakterisiert. Natürlich fragt es sich, welche Eigenschaften mit diesen Ausdrücken bezeichnet sein können. Ist nun »Intensität« eines Inhaltes hier dasjenige, was man sonst darunter versteht, z. B. bei Tönen die Lautheit derselben, so sind nicht immer die beachteten Inhalte auch die jeweilig intensivsten. Man kann z. B. in einem mehrstimmigen Musikstück die weniger lauten oder leiseren

Töne beachten, ohne daß sie dadurch zu lauteren oder den lautesten würden. Der Begriff der »Stärke« eines Inhaltes bedeutet aber präzis gefaßt dasselbe wie der Begriff der »Intensität«. Die beachteten Inhalte sind also auch nicht die »stärksten«, denn weniger »starke« Inhalte können gegenüber gleichzeitig vorhandenen »stärkeren« die beachteten sein. Und ebenso sind die beachteten Inhalte nicht immer die »lebhaftesten«, denn man kann z. B. auch weniger lebhafte Farben gegenüber gleichzeitig vorhandenen lebhafteren beachten. Intensität, Stärke und Lebhaftigkeit eines Inhaltes *bewirken* unter Umständen, daß der Inhalt besonders leicht beachtet wird. Sie bilden also *Gründe* des Beachtens, nicht das *Beachtetsein* selbst. Übrigens gibt es noch andere Gründe des Beachtens außer den eben angeführten.

Wollte man das Beachtetsein absolut als eine Eigenschaft der beachteten Inhalte bestimmen, so könnte man dazu keine der sonst bekannten Eigenschaften von Inhalten benutzen. Man müßte also den Inhalten eine neue Qualität zuschreiben, die ihnen aber nur unter Umständen zuteil werden könnte. Jedoch die Notwendigkeit, das Beachtetsein überhaupt als Qualität der Inhalte aufzufassen, müßte erst noch nachgewiesen werden, falls nicht diese Auffassungsweise nichts weiter als eine bequeme Ausdrucksweise sein soll. Schließt man freilich in den Begriff »Inhalt« schon von vornherein die Beziehung zu einem »Ich« ein, so kann man, da das Beachtetsein eine *relativ enge* Beziehung zum Ich ist, es als besonderes Moment in den Begriff des beachteten Inhaltes aufnehmen. Da man aber gewöhnlich bei den Inhalten von ihrer *besonderen* Beziehung zum Ich abstrahiert, indem man von *demselben* Inhalt spricht, der einmal beachtet, das andere Mal unbeachtet ist, so muß man sich immer bewußt sein, daß das Beachtetsein in einem ganz anderen Sinne Eigenschaft des beachteten Inhaltes ist, als die sonstigen Eigenschaften es sind. Und die Zweckmäßigkeit, diesen Sinn auch mit dem Worte »Eigenschaft« zu bezeichnen, ist dann sehr fraglich.

Der Unterschied zwischen beachteten und unbeachteten Inhalten ist nicht ein Unterschied, der allein durch die Beschaffenheit der gegenständlichen Seite des Bewußtseins charakterisiert werden könnte. Wenn trotzdem Bilder wie »Hervortreten und Zurücktreten«, »im Vordergrund und im Hintergrund befindlich«, also Bilder, die sich nur auf die Beschaffenheit der gegenständlichen Inhalts-Seite zu beziehen scheinen, zur Bezeichnung des Tatbestandes genügen, so hat das seinen Grund darin, daß gewöhnlich überhaupt das räumlich Hervortretende und im Vordergrunde Befindliche zugleich in höherem Grade beachtet wird, als das Zurücktretende und der Hintergrund. Man denkt sich dann, wenn man jene Ausdrücke auf Bewußtseinstatbestände

anwenden hört, diese verschiedene Beziehung zum Ich unwillkürlich mit hinzu.

Der Gedanke liegt nun nahe, den Unterschied des innigeren oder weniger innigen Zugewandtseins des Ich zu einem Inhalt als einen Gefühlsunterschied zu betrachten. Aber man kann weder sagen, das Beachten sei ein Lustgefühl, noch es sei ein Unlustgefühl. Denn sowohl etwas, das Unlust erweckt, wie etwas, das Lust erweckt, kann beachtet sein. Und sowohl etwas Lustvolles kann gegenüber einem Unlustvollen, wie etwas Unlustvolles gegenüber etwas Lustvollem beachtet sein, der Eintritt eines Lusterregenden kann den »Blick« von etwas Unlustvollem, und der Eintritt eines Unlusterregenden kann den »Blick« von etwas Lustvollem ab- und auf sich ziehen. Auch etwas an und für sich Gleichgültiges kann unter Umständen Gegenstand besonderer Beachtung sein. Lust und Unlust oder vielmehr das psychische Verhältnis, aus dem sie entspringen, können höchstens als Ursachen dafür betrachtet werden, daß lust- und unlusterregende Inhalte beachtet werden. – Außerdem setzt aber die *Beziehung* der Lust oder der Unlust auf einen Inhalt das Beachten dieses Inhaltes voraus. Damit etwas zum *Gegenstand* der Lust oder der Unlust wird, genügt es nicht, daß der betreffende Inhalt nur einfach gleichzeitig im Bewußtsein ist, während Lust oder Unlust erlebt wird. Das Gefühl der Lust oder der Unlust ist auf einen Inhalt bezogen, wenn es sich bei der Beachtung dieses Inhaltes einstellt. Es kann also nicht »Gegenstand der Beachtung sein« und »Gegenstand der Lust oder der Unlust sein« identisch sein.

Ebensowenig ist aber das »Beachten« eines Inhaltes identisch mit einem Gefühl des Strebens. Die entgegengesetzte Meinung entsteht besonders leicht, weil man den vorliegenden Tatbestand häufig mit Ausdrücken bezeichnet, die den Gedanken an eine Tätigkeit enthalten. Man sagt z. B. der Mensch »richtet seine Aufmerksamkeit« auf dieses oder jenes von dem, was seinem Bewußtsein in einem gegebenen Momente gegenwärtig ist; er »beachtet« jetzt dieses, jetzt jenes, er »hält es fest«. Man unterscheidet dann freilich auch wieder »aktive« und »passive« Aufmerksamkeit. Aber trotzdem denkt man sich das Aufmerken oder Beachten als eine Tätigkeit, die nur, wenn sie aus sich selbst heraus wirksam ist, als aktive, wenn sie dagegen durch den Inhalt zur Wirksamkeit veranlaßt wird, als passive bezeichnet wird. Gewiß ist damit etwas Richtiges gesagt. Aber man muß diese Tätigkeit wohl unterscheiden von dem *Bewußtsein* einer Tätigkeit, das im Dasein eines Strebungsgefühles besteht; man muß das Aufmerken-*Wollen* und das Aufmerksam-*Sein*, die Bemühung aufzumerken und den Moment, in dem das Aufmerken

gelungen ist, auseinanderhalten. Diese gelungene oder vollendete Aufmerksamkeit ist gemeint, wenn gesagt wird, ein Inhalt sei »beachtet« oder stehe in besonders enger Beziehung zum Ich. Je näher aber das Aufmerken-Wollen an dieses Resultat heranrückt, je enger also die Beziehung des Ich zu dem Inhalte wird, um so mehr schwindet das Gefühl des Strebens. Der Idealfall der vollständigen Versenkung des Ich in den Gegenstand der Aufmerksamkeit ist daher nicht mehr mit einem Gefühl des Strebens oder der Bemühung behaftet.

Die Störung im Aufmerken, also die Minderung des Grades der Beachtung, ist andererseits mit dem Entstehen oder Anwachsen des Strebungsgefühles verbunden. Es kann also das Beachtetsein eines Inhaltes nicht im Dasein eines Strebungsgefühles bestehen.

Nun ist aber auch soviel sicher, daß der Unterschied zwischen Beachtetsein und Nicht-Beachtetsein eines Inhaltes nicht ein, erst durch nachträgliche Reflexion *erschlossener* Unterschied *unbewußter* psychischer Vorgänge, sondern ein Unterschied der Bewußtseinserlebnisse selbst ist. Wir werden ihn also als einen nicht weiter zurückführbaren Unterschied in der Enge oder Innigkeit der Beziehung des Bewußtseins-Ichs auf die »gegenständlichen« Inhalte betrachten müssen. Die Beziehung des Bewußtseins-Ichs zu den gegenständlichen Inhalten überhaupt besteht, wie gesagt, in einer nicht weiter definierbaren Einheit von Ich und Inhalten. Die *innigere* Beziehung des Bewußtseins-Ichs zu einem gegenständlichen Inhalt, wie sie vorliegt, wenn dieser Inhalt *beachtet* ist, wird sich also als eine innigere Einheit von Bewußtseins-Ich und Inhalt beschreiben lassen.

Da es sich nun im folgenden vorwiegend um *beachtete* gegenständliche Inhalte handelt, und da die Beziehung des Bewußtseins-Ichs auf einen Inhalt, wie sie in der Beachtung dieses Inhaltes gegeben ist, deutlich von der Ichbeziehung, wie sie *jedem* gegenständlichen Inhalte zukommt, unterscheidbar ist, so wollen wir der Kürze wegen diese besondere und innigere Ichbeziehung einfach als *Beachtungsbeziehung* bezeichnen[1]. Wir können dann sagen, innerhalb des jeweilig vorhandenen einheitlichen »gegenständlichen« Inhaltskomplexes ist jetzt dieser, jetzt jener Teil des Ganzen Gegenstand einer Beachtungsbeziehung und dadurch von dem Übrigen abgegrenzt und zu einer Teileinheit umgrenzt.

---

[1] Hierbei lasse ich dahingestellt, wie die gleich zu erwähnenden Grade der Beachtung sich zu den Unterschieden der Innigkeit in der Ichbeziehung verhalten, durch die sich das Beachtete von dem Nicht-Beachteten scheidet.

Die Beziehung des Beachtens eines Inhaltes kann nun ihrerseits wieder *gegenüber demselben Inhalt* in dem Grade ihrer Innigkeit schwanken. Diese Tatsache ist bekannt unter dem Namen der »Schwankung der Aufmerksamkeit«. Davon ist wohl zu unterscheiden das, was man als »Wandern der Aufmerksamkeit« bezeichnet hat, nämlich der Wechsel der Inhalte, die beachtet sind. Die Schwankungen der Aufmerksamkeit lassen sich von der einen Seite als Schwankungen in der Innigkeit der Beachtungsbeziehung, von der Gegenstands-Seite als ein mehr oder weniger Hervortreten eines Inhaltes vor dem übrigen Bewußtseinsinhalt bezeichnen.

Auch *gleiche Inhalte* zu *verschiedenen* Zeiten werden nicht notwendig in gleichem Grade beachtet. Hört man z. B. eine gleichmäßige Sukzession von gleichen Geräuschen, etwa gleichen kurzen Schlägen an, so entsteht ein »subjektiver« Rhythmus, ein Unterschied des Betonten und Unbetonten, der eine Inhalt tritt dem Ich näher oder ferner als der andere; es findet ein Rhythmus in dem Grade der Innigkeit der Beachtungsbeziehung statt. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß gleichzeitig auch Änderungen im Strebungscharakter dieser Beziehung vorkommen; aber diese Änderungen sind nicht identisch mit den Schwankungen der Beachtung.

Vergleicht man ferner in der Erinnerung verschiedene Bewußtseinsbestände, in denen jedesmal verschiedene Inhalte beachtet waren, so findet man hinsichtlich der Innigkeit, mit der die verschiedenen beachteten Inhalte beachtet waren, ebenfalls einen graduellen Unterschied.

Der Umfang dessen, was beachtet wird, kann ein größerer oder geringerer sein. Je umfangreicher jedoch das beachtete Ganze ist und je mehr das Ganze als Ganzes beachtet wird, um so mehr verlieren die einzelnen Elemente des Ganzen an Beachtung. Man kann sich jedoch einem Ganzen gegenüber in verschiedener Weise verhalten, man kann das Ganze als Ganzes oder als eine Summe von Teilen auffassen, d. h. die Beachtungsbeziehung kann dem Ganzen gegenüber nur eine und ungeteilte sein oder sich in mehrere Zweige *gabeln*, von denen jeder einen anderen Teil des Ganzen zum Beziehungspunkt hat. Aber diese gleichzeitige Auffassung oder Beachtung von Mehrerem *als Mehrerem* ist eine begrenzte; die Beachtung des Ganzen als aus Teilen bestehend muß bei einer geringen Anzahl von Teileinheiten stehen bleiben, die gewöhnlich, wenn sie nun ihrerseits für sich beachtet werden, wieder als aus Teilen bestehend auffaßbar sind. Man kann z. B. die jeweils gleichzeitig erklingenden Stimmen eines mehrstimmigen Musikstückes entweder als eine Einheit auffassen oder gleichzeitig die einzelnen Stimmen für sich beachten und in dem Wechsel ihrer gegenseitigen Beziehungen ver-

folgen. Ebenso kann ein gedrucktes Wort als Ganzes oder als aus den einzelnen Buchstaben bestehend aufgefaßt werden[1].

Von dem gleichzeitig beachteten Mehreren pflegt nun auch nicht immer jede Untereinheit in gleichem Grade beachtet zu sein. Innerhalb der überhaupt beachteten Einheit kann vielmehr jetzt dieses, jetzt jenes Element wieder relativ hervortreten. D. h. also, es können nicht nur mehrere gleichzeitige Beachtungsbeziehungen zu Inhalten vorhanden sein, sondern diese Beziehungen können auch zugleich verschieden innige sein. Wenn man dies auf die Gegenstands-Seite allein bezieht, so kann man bildlich sagen, das im Vordergrund des Bewußtseins Befindliche pflegt in jedem Moment wieder für sich ein bestimmtes *Beachtungsrelief* zu haben.

Alle diese Beachtungsmöglichkeiten kommen für die Psychologie des Wollens in Betracht und sind für das Verständnis der Willensvorgänge von großer Wichtigkeit. Allerdings bedarf nun das Dargelegte zunächst noch einer wesentlichen Ergänzung, wenn es für das Wollen, d. h. vorerst für das Streben, überhaupt Bedeutung haben soll. *Gegenwärtige* »gegenständliche« Bewußtseinsinhalte, Empfindungen und Vorstellungen waren es hier, die als Gegenstände der Beachtung fungierten. Im Bewußtsein des Strebens war es die Vorstellung des Erstrebten, die vor allen anderen ins Auge gefaßt wurde. Nun kann man hier einwenden, im Bewußtsein des Strebens sei das Ich besonders bezogen *nicht* auf die gegenwärtige Vorstellung des Erstrebten, denn diese sei ja schon gegenwärtig, brauche also nicht erst erstrebt zu werden. Vielmehr sei das Ich oder die Beachtung auf das *Erstrebte selbst* gerichtet;

---

[1] Vergleicht man in den beiden unterschiedenen Beachtungsmöglichkeiten die Gegenstands-Seiten, so sind sie zwar im hohen Grade einander ähnlich, aber doch auch wieder verschieden. Das Ganze, das nur als Ganzes beachtet ist, ist gegenständlich in nicht näher beschreibbarer Weise verschieden von der Gesamtheit seiner Teile, wenn diese gesondert gleichzeitig beachtet sind. Derjenige, der den Zusammenklang mehrerer Stimmen nur als Ganzes auffaßt, hört zwar dasselbe, andererseits aber auch nicht dasselbe, was derjenige hört, der diese Stimmen gesondert beachtet. Ebenso, wer das Wort nur als Ganzes beachtet, sieht zwar dasselbe und doch auch wieder nicht dasselbe, wie der, der die Buchstaben des Wortes gleichzeitig gesondert beachtet. – In manchen Fällen können sogar gleichartige Ganze doch durch verschiedene Teile hergestellt sein; für die Auffassung als Ganze sind die gegenständlichen Inhalte dann gleich, für die Auffassung als Zusammensetzungen aus diesen und diesen Teilen sind sie dagegen total verschieden. Die Malerei z. B. gibt von Dingen zum größten Teile Bilder, die nur als Ganze aufgefaßt den Gesichtsempfindungskomplexen gleichen, welche die entsprechenden wirklichen Dinge darbieten. Dadurch, daß sie Teile verwendet, die für sich nichts bedeuten, nötigt sie zur Auffassung eines Komplexes von Teilen als Ganzes.

denn dieses, das Erstrebte, sei noch nicht gegenwärtig, nur dieses also könne erstrebt werden.

Nun ist kein Zweifel, daß das Erstrebte immer etwas ist, was noch nicht (oder nicht mehr) gegenwärtig im Bewußtsein vorhanden ist. Es scheint also ein Achten oder eine besondere Beziehung des Ich auf etwas Nichtgegenwärtiges geben zu müssen. Im Bewußtsein des Wollens oder Strebens ist zwar die *Vorstellung* des Erstrebten vorhanden, aber diese Vorstellung selbst, so sagt man, ist nicht das »Gemeinte«; die Vorstellung »repräsentiert« etwas Nichtgegenwärtiges, und dies durch die Vorstellung »repräsentierte« Nichtgegenwärtige ist es, worauf ich gerichtet bin und was ich erstrebe.

Worin besteht nun dieses »Meinen« oder dies »Gerichtetsein« auf etwas »durch eine Vorstellung repräsentiertes« Nichtgegenwärtiges? Diese Frage soll im folgenden Abschnitt behandelt werden.

3. Das »Meinen« oder die Beziehung des Ich auf etwas Nicht-Gegenwärtiges

Solange man das Bewußtsein des Wollens oder Strebens nur für sich betrachtet, liegt die Annahme nahe, es gehöre eben zum Charakter des Bewußtseins des Wollens oder Strebens, daß es über den gegenwärtigen Zustand hinaus auf etwas Nichtgegenwärtiges weise. So daß also mit dem Dasein eines Strebens immer zugleich das Bewußtsein, über das Gegenwärtige hinaus bezogen zu sein, gegeben und schließlich beides identisch wäre. Das, was einen Bewußtseinstatbestand zu einem Zustand des Strebens macht, nach unserer vorläufigen Analyse also das Strebungsgefühl, wäre zugleich das, was das Bewußtsein des Gerichtetseins des Ich auf etwas Nichtgegenwärtiges konstituierte.

Gegen diese Annahme erhebt aber die Tatsache Einspruch, daß das »Meinen eines Nichtgegenwärtigen« auch in solchen Bewußtseinszuständen vorkommt, die nicht als Bewußtseinszustände des Wollens oder Erstrebens des Gemeinten charakterisiert sind. In der Erinnerung an eine vergangene Vorstellung, eine Empfindung oder ein früheres Gefühl, oder in der Vorstellung zukünftiger Empfindungen, Vorstellungen oder Gefühle; oder in der Vorstellung von Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen eines anderen Menschen, ist nicht diese bestimmte gegenwärtige Vorstellung »gemeint«, sondern ebenfalls etwas »Nichtgegenwärtiges«; aber von einem *Wollen* oder *Erstreben* dieses »Nichtgegenwärtigen« braucht hier gar keine Rede zu sein.

Wenn also auch sicher ist, daß mit jedem Streben zugleich ein Gerichtetsein des Ich auf etwas »Nichtgegenwärtiges« gegeben ist, so kann doch zwi-

schen beiden keine Identität bestehen. Denn nur, wenn beides nicht identisch ist, ist es verständlich, daß sich das bloße »Meinen« ohne gleichzeitiges Erstreben des Gemeinten vorfinden kann.

Es ist daher nötig, das »Meinen eines Nichtgegenwärtigen« für sich etwas genauer zu betrachten. Andere Ausdrücke dafür sind das »Denken an« ein Nichtgegenwärtiges oder das »Vorstellen« eines solchen. Man sagt dann wohl, das »Vorstellen« (oder die »Vorstellung« in diesem Sinne), der »Gedanke« sei das Gegenwärtige, dagegen das, woran man denkt, oder was man vorstellt, das »Gedachte« oder das »Vorgestellte«, sei das Nichtgegenwärtige. Es fragt sich, was damit gemeint sein kann.

Zunächst sind zwei Bedeutungen des Begriffs des »Nicht-Gegenwärtigen« zu unterscheiden. »Nichtgegenwärtig« in der ersten Bedeutung ist für mein Bewußtsein alles, was als vergangen oder zukünftig *vorgestellt* ist, also etwas als in einem anderen als dem gegenwärtigen Zeitpunkt vorhanden Gedachtes. »Nichtgegenwärtig« für das Bewußtsein bedeutet also dann nichts weiter als »als nicht gegenwärtig charakterisiert«, also eine bloße zeitliche Bestimmung. Die Erinnerung an eine früher vorhandene *Vorstellung* oder der Gedanke an eine zukünftige Vorstellung haben ein bloß in diesem Sinne Nichtgegenwärtiges zum Objekt. Die Frage nach dem »Meinen eines Nichtgegenwärtigen« in diesem Sinne gehört also zur Frage nach der zeitlichen Lokalisation der »gegenständlichen« Bewußtseinsinhalte.

In der zweiten Bedeutung dagegen fällt das Nichtgegenwärtige mit dem »Vorgestellten« zusammen, d. h. nicht mit der Vorstellung als Vorstellung, d. h. diesem so und so beschaffenen Bewußtseinsinhalt, sondern mit *dem »der Vorstellung entsprechenden Erlebnis«*. Ich »denke« an etwas Nichtgegenwärtiges in diesem Sinne, wenn ich mir eine Empfindung oder ein Gefühl oder Komplexe oder Sukzessionen von Empfindungen oder Gefühlen vorstelle, kurz, wenn ich mir irgendein Erlebnis, das ich jetzt nicht erlebe, bloß vorstelle, gleichgültig ob zugleich in der Vergangenheit, Zukunft oder in gar keinem bestimmten Zeitraum lokalisiert. Und die Frage nach dem »Meinen eines Nichtgegenwärtigen« *in diesem Sinne* gehört zur Frage nach dem Verhältnis von Vorstellung eines Erlebnisses und vorgestelltem Erlebnis.

Es kann nun hier nicht meine Aufgabe sein, die in Betracht kommenden Tatsachen in jeder Hinsicht zu erklären und verständlich zu machen. Nur sofern diese Fragen für das Wollen oder Streben von Wichtigkeit sind, bedürfen sie einiger Verdeutlichung. Dazu soll zunächst die zweite der unterschiedenen Fragen, also die Frage nach dem Verhältnis von »Vorstellung« und »vorgestelltem Erlebnis« behandelt werden.

Ein besonderer und besonders klarliegender Fall dieses Verhältnisses ist die Beziehung zwischen der »*Vorstellung einer Empfindung*« und der *Empfindung* selbst. An diesen Fall wollen wir uns zunächst halten. Leider werden aber die Begriffe der Empfindung und der Vorstellung in der Psychologie noch immer nicht in demselben Sinne und nicht immer in rein psychologischem Sinne gebraucht. Zur Erreichung einer Verständigung müssen also diese Begriffe zunächst in ihrer Bedeutung fixiert werden und zwar nicht willkürlich, sondern mit möglichster Anlehnung an den Sprachgebrauch. Eine eigentliche Definition derselben ist freilich nicht möglich. Man kann nur hinweisen auf diejenigen Erlebnisse, welche mit jenen Worten bezeichnet sein sollen.

Als *Empfindungen* nun sollen solche Bewußtseinsinhalte gelten, die man meint, wenn man sagt: ich sehe eine Farbe, ich höre einen Ton, ich rieche einen Geruch etc. Die bestimmte gesehene Farbe, der gehörte Ton etc. sind Empfindungen. Dagegen sollen *Vorstellungen* alle Bewußtseinsinhalte heißen, welche diejenige allgemeine Beschaffenheit haben, die der reproduzierten Farbe, dem reproduzierten Ton und Geruch gemeinsam ist. D. h. also, es gibt Bewußtseinsinhalte, die gewissen der als Empfindungen bezeichneten Inhalte in gewissen Eigenschaften gleichartig sind, im allgemeinen Charakter aber von ihnen verschieden sind; wie z. B. ein gehörter Ton mit dem »entsprechenden« vorgestellten Ton gewisse Eigenschaften, nämlich Tonhöhe und Tonintensität gemeinsam hat, während er außerdem von ihm in eigentümlicher, nicht weiter definierbarer Weise verschieden ist. Wenn das, was Tonempfindung genannt wurde, eine gewisse allgemeine Veränderung erleidet, während Tonhöhe und Tonintensität gleichbleiben, so sagt man, die Tonempfindung hat aufgehört und an ihre Stelle ist die entsprechende Tonvorstellung getreten.

Es sollen also die Wörter »Empfindungen« und »Vorstellungen« Inhalte bezeichnen, die *als Bewußtseinsinhalte* eine bestimmte, voneinander verschiedene Beschaffenheit haben. Nur eine solche Bestimmung, die sich auf die Beschaffenheit der Bewußtseinsinhalte selbst gründet, hat Berechtigung in der Psychologie. Man mag die Angabe von physiologischen Bedingungen, unter denen, wie man meint, Empfindungen und Vorstellungen zu entstehen pflegen, also die Anführung »äußerer« Reize für Empfindungen und »innerer« Reize für Vorstellungen, als Mittel benutzen, um auf die gemeinten Inhalte hinzuweisen; aber es geht nicht an, die Empfindungen und Vorstellungen selbst durch diese physiologischen Entstehungsbedingungen zu charakterisieren. Ein Inhalt mag aus diesen oder jenen physiologischen Vorgängen

hervorgehen, wenn er nur als Bewußtseinsinhalt diejenige Beschaffenheit zeigt, die sonst Empfindungen und Vorstellungen haben, so hat er ein Recht darauf, als eine Empfindung oder Vorstellung bezeichnet zu werden. Wenn es daher Halluzinationen gibt, d. h. Inhalte, die als solche den Empfindungen vollständig gleichen, die aber nicht durch »äußere« Reize hervorgebracht worden sind, so werden dieselben als wirkliche Empfindungen betrachtet werden müssen.

Doch dieses Moment ist für das Folgende nicht von so großer Bedeutung. Wichtiger dagegen ist die Frage, wie sich die Empfindungen von den »ihnen entsprechenden« Vorstellungen unterscheiden, und in welcher Beziehung eine Vorstellung zu der ihr entsprechenden Empfindung steht. – Zunächst darf wohl jetzt als allgemein anerkannt angenommen werden, daß der Unterschied zwischen einer Empfindung und der ihr entsprechenden Vorstellung nicht ein Unterschied der Intensität ist; daß also z. B. die Tonempfindung von der entsprechenden Tonvorstellung sich nicht so unterscheidet, daß die Tonempfindung ein lauterer Ton wäre, als die entsprechende Tonvorstellung. Der Unterschied ist vielmehr ein eigenartiger und hat überhaupt nichts mit *den* Unterschieden, welche Empfindungen *untereinander* zeigen, zu tun. Will man ihn trotzdem als einen Unterschied der Stärke oder Intensität bezeichnen, so muß man sich bewußt bleiben, daß der Begriff der Intensität hier einen ganz anderen Sinn hat, als wenn man von einer Empfindung sagt, sie sei intensiver als eine andere Empfindung derselben Art. Der Unterschied läßt sich überhaupt nicht definieren, sondern nur erleben. Durch Analogien und Umschreibungen kann man darauf hinzudeuten versuchen, indem man nach Lotze sagt, den Vorstellungen fehle gegenüber den Empfindungen die sinnliche Frische, sie seien ihnen gegenüber abgeblaßt; der vorgestellte Ton klinge nicht, die vorgestellte Farbe leuchte nicht usw.

Obgleich nun der Unterschied zwischen Empfindung und entsprechender Vorstellung ein eigenartiger Qualitätsunterschied ist, so kann derselbe doch ein größerer oder geringerer sein. Diese Gradunterschiede rühren aber allein von der verschiedenen Beschaffenheit der Vorstellungen her. Die Vorstellungen können mehr oder weniger den Empfindungen als Empfindungen gleichartig sein, mehr oder weniger »sinnliche Frische« haben, mehr oder weniger sich »dem Empfindungscharakter annähern«. Eine Empfindung dagegen hat als solche keinen schwankenden Charakter, sondern ist als Empfindung oder soweit sie Empfindung ist, von bestimmtgearteter immer gleicher Beschaffenheit. Es liegt also allerdings etwas Wahres in der Behauptung, Empfindungen und entsprechende Vorstellungen seien nur graduell

voneinander verschieden; nur sind diese Grade keine Intensitätsgrade, und die Empfindung bildet einen festen Punkt dieser Gradskala, während die Vorstellung mehr oder weniger nahe an diesen festen Punkt heranrücken kann.

Diese Beziehung der gleichzeitigen Ähnlichkeit und Verschiedenheit zwischen Empfindung und entsprechender Vorstellung ist eine durch Vergleichung der gleichzeitigen Empfindung mit der entsprechenden Vorstellung erkannte Beziehung, nicht eine Beziehung, die *einer* von beiden, der Empfindung oder der Vorstellung, bei ihrem alleinigen Dasein im Bewußtsein als bewußte Beziehung immer anhaftete. Dennoch scheinen nun die Vorstellungen (wenn wir hier zunächst die »Vorstellungen von Gefühlen« außer Acht lassen und nur von »Vorstellungen von Empfindungen« sprechen) für gewöhnlich immer, wenn sie vorhanden sind, mit einer bewußten Beziehung auf die entsprechenden Empfindungen behaftet zu sein. Es scheint ihnen, so lange sie nicht ausdrücklich als bloße Vorstellungen beachtet werden, immanent zu sein, daß sie »Abbilder von Empfindungen« sind, d. h. nicht, daß mit ihnen immer das Wissen verbunden sei, sie stammten von bestimmten früher dagewesenen Empfindungen her, sondern es heißt, sie seien für das Bewußtsein »Abbilder von entsprechenden Empfindungen« überhaupt, es seien mit ihnen entsprechende Empfindungen »gemeint«. Die Vorstellung eines Tones, einer Farbe, so sagt man, »repräsentiert« diesen Ton, diese Farbe, oder ist »Symbol« derselben. Vorstellungen haben eine »symbolische Funktion«. Sie sind immer Vorstellungen »von etwas«. Auch die Bezeichnung der Vorstellungen als Erinnerung-, Gedächtnis-, Phantasie*bilder* besagt dasselbe. Man »meint« meistens nicht die gegenwärtige *Vorstellung*, sondern die »vorgestellte *Empfindung*«.

Es fragt sich, wie der damit bezeichnete Bewußtseinstatbestand aussieht. Die »gemeinte Empfindung« selbst ist der Voraussetzung nach nicht im Bewußtsein vorhanden. Die Empfindung selbst kann also auch nicht Gegenstand der Beachtung sein. Wenn also jemand eine Empfindung »meint« oder »an eine Empfindung denkt«, so kann er nicht auf etwas Nichtgegenwärtiges, in dem Sinne des überhaupt nicht in seinem Bewußtsein Vorhandenen gerichtet oder bezogen sein. Nur als Außenstehender, der eines Anderen Bewußtsein zum Gegenstand seiner Reflexion macht, kann man, vielleicht mit Recht oder auch mit Unrecht sagen, es sei in dem betrachteten Bewußtsein die Empfindung gemeint, die in diesem Bewußtsein nicht vorhanden ist, die man aber selbst gegenwärtig hat.

Behalten wir dagegen, wie wir es müssen, die dem betrachteten Bewußt-

sein *immanente* Stellung bei und vermischen sie nicht mit dem Standpunkt des Außenstehenden, so sind wir auf die in dem betreffenden Bewußtsein wirklich vorhandenen Momente beschränkt. Nun gehört sonst zum Tatbestande der »Repräsentation« (oder »Symbolisierung«) zweierlei, der Repräsentant (das Symbol) als solcher einerseits und das Repräsentierte andererseits. Fasse ich den »Repräsentanten« *nicht* in seiner Eigenschaft als Repräsentanten auf, so ist er für mich das, was er an sich ist. Fasse ich ihn in seiner Eigenschaft als »Repräsentanten« auf, so ist er für mich nicht mehr das, was er an sich ist, sondern (wenn die Repräsentation sich auf Ähnlichkeit zwischen dem Repräsentanten und dem Repräsentierten gründet) ich lasse bestimmte seiner Eigenschaften außer Acht und fasse nur diejenigen derselben auf, die ihm mit dem Repräsentierten gemeinsam sind. – Dazu kommt freilich gewöhnlich noch die Hinzufügung anderer vorgestellter Eigenschaften. Aber hier, wo es sich bloß um die vorhandene Vorstellung handelt, kann ein solches Hinzuvorstellen von anderen Eigenschaften nicht in Betracht kommen. – Der Repräsentant *ist* dann für mich in gewissem Sinne *das Repräsentierte.*

Man hat nun, da nur die Vorstellung, nicht aber die entsprechende Empfindung im Bewußtsein vorhanden ist, jene zwei Momente, die zur Repräsentation gehören, durch Unterscheidung der Vorstellung als Zustand und der Vorstellung als Inhalt festzustellen gesucht[1]. Oder man nennt auch die »Vorstellung als Zustand« einfach die »Vorstellung« und unterscheidet davon die »Vorstellung als Inhalt« als »das Vorgestellte«. Je nachdem man nun auf die Vorstellung als Zustand (oder kurz die Vorstellung) oder auf sie als Inhalt (auf das Vorgestellte) achtet, soll der Tatbestand des »Meinens der bloßen Vorstellung« oder der des »Meinens der durch die Vorstellung repräsentierten Empfindung« gegeben sein. An dieser Ansicht ist gewiß so viel

[1] Ich kümmere mich hier nicht darum, ob nicht noch oder hauptsächlich anderweitige Motive, insbesondere das Streben, Physisches und Psychisches zu unterscheiden, zu dieser Unterscheidung geführt haben, und ob sie auch dafür Befriedigung gibt. (Vorstellungen von Gefühlen existieren, aber Gefühle sind nichts Physisches.) Diese Unterscheidung tritt gewöhnlich zugleich mit der Unterscheidung von »Empfindung als Zustand« und »Empfindungsinhalt« auf. Beide Unterscheidungen gründen sich dann nicht auf Unterschiede der gegenständlichen Bewußtseinsinhalte selbst, sondern Vorstellungen und Empfindungen als Zustände sich dann nichts anderes als die Beziehungen des Bewußtseins-Ich zu den entsprechenden gegenständlichen Inhalten, die man dann Vorstellungs*inhalte* und Empfindungsinhalte nennt. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Terminologie durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch in gewissem Grade unterstützt wird.

richtig, daß nur verschiedene Momente an der Vorstellung selbst in Betracht kommen können, da die Empfindung ja fehlt; und daß das »Meinen der entsprechenden Empfindung« nichts weiter sein kann als eine besondere Betrachtungsweise bestimmter Momente an der Vorstellung. Nur die Bezeichnung dieser Momente als »Zustand« und »Inhalt« ist nicht zweckmäßig, weil sie nicht deutlich ist und zu irrtümlichen Konsequenzen verleitet. Vorstellungen sind, so sahen wir, »gegenständliche« Bewußtseinsinhalte von bestimmter Beschaffenheit. Was wir an einer Vorstellung unterscheiden können, müssen wir also als Momente dieses Bewußtseinsinhaltes betrachten.

Wir haben nun schon an der »Vorstellung von einer Empfindung« zwei Momente unterschieden, nämlich das, was sie mit der ihr entsprechenden Empfindung *gemeinsam* hat, und die allgemeine Beschaffenheit, durch die sie sich von der entsprechenden Empfindung unterscheidet, den *Vorstellungscharakter* der Vorstellung. Die oben angeführte Unterscheidung von »Vorgestelltem« und »Vorstellung« scheint auf dasselbe hinauszulaufen. Es fragt sich nun, ob man auch hier die besonderen Eigenschaften des Repräsentanten, d. h. den Vorstellungscharakter, außer Acht lassen kann und nur das dem Repräsentanten mit dem Repräsentierten Gemeinsame, d. h. die der Vorstellung mit der entsprechenden Empfindung gemeinsamen Merkmale besonders beachten kann.

Jene beiden an einer Vorstellung unterschiedenen Momente sind nicht trennbar, sondern nur unterscheidbar; der Vorstellungscharakter ist nicht etwas, das auch einmal ohne die übrigen Momente der Vorstellung vorkommen könnte. Daß nun sonst an Bewußtseinsinhalten jetzt dieses, jetzt jenes der verschiedenen, in ihnen aber untrennbar verbundenen Elemente besonders beachtet sein kann, ist eine zweifellose Tatsache. Man kann z. B. Farben oder Töne hinsichtlich ihrer Qualität (resp. Tonhöhe) oder hinsichtlich ihrer Intensität beachten, wie es ja bei Vergleichung derselben in diesen Hinsichten geschieht. Oder an einer in der Empfindung gegebenen gelben Kreisscheibe kann das eine Mal die gelbe Farbe, das andere Mal die Kreisscheibenform besonders beachtet sein. Man sagt dann, im ersteren Fall wird von der Gestalt abstrahiert und nur die Farbe »ins Auge gefaßt«, im letzteren Falle dagegen wird von der Farbe abstrahiert und nur die Gestalt ins Auge gefaßt. Es kommt hier nicht in Frage, wie dergleichen möglich ist, sondern es soll nur auf die Tatsache selbst hingewiesen werden. Wir können den Tatbestand auch bildlich ausdrücken, indem wir das jeweilig überhaupt Beachtete als das im *Blickfeld* der Beachtung Liegende, das im Vordergrunde

der Beachtung Stehende als das im *Blickpunkt* der Beachtung sich Befindende bezeichnen. (Dieser Punkt ist natürlich nicht im Sinne eines mathematischen, keine Mehrheit mehr in sich schließenden Punktes gemeint; er kann vielmehr mehr oder weniger Elemente umfassen.) Die verschiedenen Elemente eines Bewußtseinsinhaltes können also, auch wenn sie untrennbar und nur unterscheidbar sind, sich auf Blickfeld und Blickpunkt der Beachtung verteilen. *Ein Bewußtseinsinhalt selbst* kann also auch ein bestimmtes *»Beachtungsrelief«* bilden.

Auch bei einer Vorstellung, als einem »gegenständlichen« Bewußtseinsinhalt, werden sich daher die verschiedenen an ihr unterscheidbaren Momente auf die verschiedenen Bewußtseinssphären verteilen können. Insbesondere wird also das der Vorstellung mit der entsprechenden Empfindung Gemeinsame im Blickpunkt der Beachtung stehen können, während sich die allgemeine Vorstellungsbeschaffenheit, der Vorstellungscharakter, im Blickfeld der Beachtung befindet. Die Erfahrung zeigt nun, daß es nicht nur so sein kann, sondern daß es im gewöhnlichen Leben fast immer so ist, wenn überhaupt eine Vorstellung beachtet ist. Nicht die Vorstellung in ihrer eigentümlichen Vorstellungsqualität ist besonders beachtet, sondern wir »sehen« gleichsam »durch die Vorstellungsqualität hindurch« auf jene Momente, die auch bei der entsprechenden Empfindung vorkommen; unser Bewußtseins-Ich steht zu diesen Momenten in innigerer Beachtungsbeziehung als zu dem Vorstellungscharakter. Kurz, wir abstrahieren gewöhnlich von dem Vorstellungscharakter der Vorstellungen. Daher scheint es, als ob Empfindungen und entsprechende Vorstellungen im Grunde dieselben Inhalte wären, die nur beide Male in verschiedener »psychischer Beleuchtung« da zu sein scheinen.

Eine Vorstellung *ist* Symbol einer Empfindung, das heißt nichts anderes als, die Vorstellung hat Qualitäten, die auch in der Empfindung sich finden. Wir *»meinen«* eine der Vorstellung entsprechende Empfindung, das heißt, wir achten unter Abstraktion vom Vorstellungscharakter der Vorstellung auf jene Qualitäten oder »fassen« nur diese Qualitäten an ihr »ins Auge«.

Den gleichen Sinn hat aber das »Meinen« oder die »Beziehung des Ich auf etwas Nichtgegenwärtiges« im ersteren Sinne bei allen Vorstellungen, die irgendeinem anderen Erlebnis als einer einfachen Empfindung entsprechen oder bei allen sogenannten »Vorstellungen von Erlebnissen«. Bei allen Vorstellungen steht das ihnen als Vorstellungen Eigentümliche, ihr Vorstellungscharakter, nicht im Mittelpunkte der Beachtung, sondern das ihnen mit den entsprechenden Erlebnissen Gemeinsame befindet sich im Blickpunkt der Beachtung. Nur in Ausnahmefällen sind Vorstellungen als solche, d. h.

in der Einheit aller ihrer Momente, also mit dem ihnen eigentümlichen Vorstellungscharakter zusammen, im Blickpunkt der Beachtung vorhanden. Oder, anders ausgedrückt, nur in relativ seltenen Fällen wird bei Vorstellungen *nicht* von ihrem Vorstellungscharakter abstrahiert, und *nicht* nur das *»Vorgestellte«* ins Auge gefaßt.

Nun erhebt sich aber ein Einwand, der uns überleitet zu der zweiten Bedeutung des Begriffes des Nichtgegenwärtigen. Man kann nämlich gegen das Gesagte einwenden, wenn nun auch bei einer Vorstellung von ihrem Vorstellungscharakter abstrahiert sei, und nur die nach dieser Abstraktion übrigbleibenden Momente besonders beachtet werden, so seien diese Momente doch etwas *gegenwärtig* Vorhandenes. Ihre Beachtung könne also nicht das Bewußtsein, man »meine« etwas *Nichtgegenwärtiges*, konstituieren. Es seien also auch gegenüber Demjenigen, was an der Vorstellung besonders ins Auge gefaßt ist, noch zwei Fälle möglich. Entweder sei das im Blickpunkt Stehende *als dies jetzt Vorhandene* gemeint, oder aber es sei *ein ihm Gleiches aber Nichtgegenwärtiges* gemeint. Das Bewußtsein des »Meinens eines Nichtgegenwärtigen« bliebe also noch immer zu verdeutlichen.

Halten wir demgegenüber zunächst fest, daß das »Meinen eines Nichtgegenwärtigen« als Bewußtseinstatsache *nicht* bestehen kann in dem Bezogensein des Ich auf etwas, das *überhaupt nicht im Bewußtsein* vorhanden ist. Beachten wir weiterhin, daß der Ausdruck »nichtgegenwärtig« jetzt in dem angeführten Einwand nur eine negative *zeitliche* Bestimmung enthält, daß er besagt, das an der Vorstellung Beachtete sei zwar in seiner Beschaffenheit, nicht aber *als das Gegenwärtige* »gemeint«, so läßt sich vorläufig folgendes auf den Einwand erwidern. Ich »meine« etwas Nichtgegenwärtiges in dem jetzt eingeführten Sinne, dies heißt als Bewußtseinstatbestand nichts weiter als: ich »meine« das, was ich jetzt ins Auge gefaßt habe, sehe aber zugleich von der »Jetztheit« oder »Gegenwärtigkeit« desselben ab. Ich »meine« also das »nichtgegenwärtige aber gegenwärtig vorgestellte Erlebnis, wenn ich *unter Abstraktion von dem Vorstellungscharakter und der Gegenwärtigkeit* nur das der Vorstellung mit dem entsprechenden Erlebnis Gemeinsame ins Auge fasse.

Worin diese Abstraktion von der Gegenwärtigkeit eines Inhaltes oder Elementes nun besteht, oder umgekehrt, wie Inhalte oder Elemente auch als diese gegenwärtigen aufgefaßt werden können, kann hier gleichgültig bleiben, wenn nur feststeht, daß dergleichen vorkommt. Daß es wirklich vorkommt, zeigt ein Blick auf das gewöhnliche Bewußtseinsgeschehen. Wir haben den gegenwärtigen Bewußtseinsinhalten gegenüber nicht immer das

Bewußtsein, daß sie der Gegenwart angehören. Wir »meinen« nur selten diese gegenwärtigen Bewußtseinsinhalte als gegenwärtige, sondern meistens nur als so und so beschaffene Bewußtseinsinhalte. Man kann also sagen, wir abstrahieren gewöhnlich bei unseren Bewußtseinsinhalten davon, daß sie diesem gegenwärtigen Zeitpunkt angehören.

Doch diese Erwiderung auf den angeführten Einwand würde die unberechtigte Voraussetzung, die der Einwand macht, zugeben. Sie setzt voraus, daß ein gegenwärtiger Bewußtseinsinhalt zunächst immer *als dieser gegenwärtige* bewußt ist, und daß wir dann erst von seiner Gegenwärtigkeit abstrahieren. »Gegenwärtig Bewußtseinsinhalt sein« und »als gegenwärtig bewußt sein« ist aber durchaus nicht dasselbe. Das ausdrückliche Bewußtsein, ein Inhalt gehöre der Gegenwart an, er sei *jetzt*, kann sich immer nur auf den Inhalt des eben vergangenen Momentes beziehen. Das Jetzt selbst kann nicht erfaßt werden. Es bedarf immer einer besonderen Rückwärtswendung des Blicks, wenn das Bewußtsein, ein Inhalt gehöre dem gegenwärtigen Bewußtseinstatbestande an, entstehen soll. Wir »abstrahieren« von der Gegenwärtigkeit eines Inhaltes, das heißt also nicht, wir sehen ab von etwas, das für das Bewußtsein *da ist*, sondern es heißt nur einfach, daß wir jene Rückwärtswendung des Blicks, jene Konstatierung seiner Gegenwärtigkeit nicht ausführen.

Haben wir also von dem Vorstellungscharakter der Vorstellung eines Erlebnisses abstrahiert, so ist nicht die Abstraktion von der Gegenwärtigkeit der ins Auge gefaßten Momente der Vorstellung das, was noch erklärt werden muß, sondern es wäre vielmehr verständlich zu machen, worin das unter Umständen *hinzutretende* Bewußtsein, diese Momente seien gegenwärtig, besteht. Für gewöhnlich *fehlt* nur einfach die Charakterisierung der beachteten Momente als gegenwärtige. In diesem Sinne muß also das »Abstrahieren von der Gegenwärtigkeit« verstanden werden.

Das im Bewußtseinstatbestande des Strebens »Gemeinte« ist nun aber meist nicht bloß in dieser negativen Weise zeitlich bestimmt, es »schwebt« nicht zeitlich »in der Luft«, sondern es ist gewöhnlich als einem bestimmten Zeitraum oder Zeitpunkt angehörig »gemeint«. Der Gegenstand des Strebens ist entweder als etwas der Vergangenheit oder als der Zukunft Angehöriges vorgestellt. Das Erstrebte gehört z. B. für das Bewußtsein der Vergangenheit an, wenn der Wunsch besteht, dies oder jenes möchte früher zu einem bestimmten oder auch unbestimmt gelassenen Zeitpunkte von mir erlebt oder getan worden sein. Es gehört dagegen der Zukunft an, wenn ich wünsche, hoffe, will, daß in Zukunft dies oder jenes von mir erlebt oder getan werde.

Damit sind wir zu der ersten der oben unterschiedenen Bedeutungen des Begriffes des Nicht-Gegenwärtigen zurückgelangt. Das Gemeinte ist hier für das Bewußtsein in einem anderen als dem gegenwärtigen Zeitpunkt lokalisiert. Daß nun die Vorstellung eines Vergangenen oder Zukünftigen nicht nur möglich ist, sondern fortwährend vorkommt, ist eine unleugbare Tatsache. Diese Tatsache erscheint jedoch bei genauerer Betrachtung leicht wie ein Rätsel, wenn man dabei nicht den rein psychologischen Standpunkt festhält. Was *vergangen* ist, ist ein für allemal dahin; es kann also nicht zugleich noch *gegenwärtig* sein; und was *zukünftig* sein wird, ist eben jetzt noch nicht, kann also auch nicht zugleich schon *gegenwärtig* sein. Nun gibt es aber doch für das Bewußtsein des Menschen Vergangenes und Zukünftiges. Dies kann es aber für ihn nur geben, wenn es *gegenwärtig* in seinem Bewußtsein vorhanden ist. Also muß das Vergangene und Zukünftige, wenn es für den Menschen existieren soll, zugleich in der Gegenwart gegeben sein. Oder, anders formuliert, die *vergangenen* und *zukünftigen* Erlebnisse müssen zugleich *gegenwärtige* sein. – So bringt man den Tatbestand in paradoxe Formulierung.

Die Berufung auf die Unterscheidung von Vorstellung und vorgestelltem Erlebnis, also die Erklärung, *gegenwärtig* sei die Vorstellung des Erlebnisses, *vergangen* oder *zukünftig* sei dagegen das vorgestellte Erlebnis, löst dieses Rätsel nicht. Denn erstens besteht zwischen der gegenwärtigen *Vorstellung* und der vergangenen oder zukünftigen *Vorstellung* dieser Unterschied nicht; und zweitens fragt es sich ja auch, wie wir oben gesehen haben, in *den* Fällen, in denen dieser Unterschied existiert, immer noch, wie die gegenwärtige Vorstellung doch zugleich für das Bewußtsein etwas Vergangenes oder Zukünftiges bedeuten kann. Das Rätselhafte des bezeichneten Tatbestandes verschwindet jedoch sogleich, wenn man erkennt, daß in der obigen Formulierung desselben zwei verschiedene Zeitbestimmungen, oder vielmehr Zeitbestimmungen von zwei ganz verschiedenen Standpunkten aus durcheinandergehen. Nämlich die Zeitbestimmungen, die *innerhalb* der *gegenständlichen* Seite eines Bewußtseinstatbestandes A vorhanden sind, und die Zeitbestimmung, welche dieser Gesamttatbestand des Bewußtseins seinerseits erfährt, wenn er zum Gegenstand der Betrachtung in einem anderen, von ihm verschiedenen Bewußtseinstatbestand B gemacht wird. Im ersteren Fall umfaßt der Bewußtseinstatbestand A die Zeit; im zweiten Fall dagegen ist er selbst als in einem Moment der Zeit vorhanden gesetzt. Diese letztere Zeitbestimmung ist aber offenbar *nur* möglich, wenn der Bewußtseinstatbestand A seinerseits zum *Gegenstand* eines anderen Bewußtseinstatbestandes B wird,

innerhalb dessen er die zeitliche Bestimmung erfährt. Wir dürfen daher in der Psychologie diese beiden Zeitbestimmungen nicht miteinander vermischen, d. h. wir dürfen nicht die zeitliche Bestimmung, die ein Bewußtseinstatbestand A erfahren würde, wenn er Gegenstand eines neuen Bewußtseinszustandes B würde, nun als *innerhalb* des Tatbestandes A vorhanden behaupten. Wenn etwas als vergangen oder als zukünftig bewußt ist, so ist es nicht zugleich *als gegenwärtig bewußt*, wohl aber ist das Bewußtsein dieses Vergangenen oder dieses Zukünftigen *tatsächlich gegenwärtig* vorhanden.

Es ist dieselbe irrige Voraussetzung wie oben, die hier zugrunde liegt. Es wird angenommen, ein gegenwärtiger Bewußtseinsinhalt sei auch immer mit dem *Bewußtsein* seiner Gegenwärtigkeit verbunden. Wir sahen aber, daß gewöhnlich von der Gegenwärtigkeit der Bewußtseinsinhalte »abstrahiert« (in dem bezeichneten negativen Sinne) ist. Auch bei dem gegenwärtig vorhandenen Vergangenen oder Zukünftigen ist von der Gegenwärtigkeit derselben »abstrahiert«. Das heißt aber auch hier nicht, daß uns das Vergangene oder Zukünftige zunächst als ein Gegenwärtiges bewußt wäre, und wir dann von dieser Gegenwärtigkeit abstrahierten. Sondern es bedarf vielmehr auch hier einer besonderen Reflexion, damit das Bewußtsein der Gegenwärtigkeit des Vergangenen oder Zukünftigen zustande kommt. Das Vergangene oder Zukünftige ist eben gewöhnlich sogleich als Vergangenes oder Zukünftiges bewußt. Ein besonderer Akt der Erweiterung des Beachtungsfeldes ist nötig, wenn er als Gegenwärtiges bewußt werden soll. Oder bildlich gesprochen, das gewöhnlich zeitlich auseinandergelegte Beachtungsfeld muß sich erst in gleiche zeitliche Entfernung, in eine Ebene ordnen, wenn alles darin Befindliche als gegenwärtiger Bewußtseinsinhalt bewußt sein soll.

Der Absicht der bloßen Verdeutlichung des Tatbestandes kann der Vergleich mit einem Bild von räumlichen und räumlich lokalisierten Gegenständen dienen. Ein in Bezug auf perspektivische Wirkung gutes Gemälde wird vom Beschauer gewöhnlich sogleich perspektivisch auseinandergelegt aufgefaßt. Das Bild als in der Bildebene liegend existiert dann solange für ihn nicht, d. h. es ist nicht von ihm als in der Bildebene liegend aufgefaßt. Man kann auch hier sagen, er abstrahiert davon, daß alles, was er sieht, in einer und derselben Ebene liegt; d. h. aber nicht, daß er es zuerst als in dieser Ebene liegend ins Auge gefaßt habe und dann erst von dieser Lage abstrahiere. Sondern dies Resultat einer Abstraktion ist von vornherein da. Er kann dann allerdings die perspektivische Auseinanderlegung zunichte machen

und alles als in derselben Ebene liegend auffassen. Aber dazu muß er sich besonders bemühen. Schließlich kann er auch nur eines der dargestellten Objekte mit Ausschluß des übrigen Teiles beachten; dann liegt dieses für ihn weder in der Bildebene, noch in einer bestimmten Tiefe oder Entfernung, sondern schwebt gleichsam isoliert im Raume.

Diese drei Beachtungsmöglichkeiten haben nun ihre Analoga bei der zeitlichen Lokalisation der »gegenständlichen« Bewußtseinsinhalte. Vergangenheit und Zukunft lassen sich als zeitliche Entfernungen von der Gegenwart betrachten. Und alles in einem bestimmten Moment im Bewußtsein Vorhandene kann als in einer und derselben Zeitebene liegend bezeichnet werden. Nicht alles aber, was im gegebenen Moment im Bewußtsein vorhanden ist, wird als in derselben Zeitebene liegend aufgefaßt, sondern das Vergangene als vor ihr, das Zukünftige als hinter ihr liegend. Erst wenn die zeitliche Perspektive ausdrücklich rückgängig gemacht wird, wird alles als in derselben Zeitebene liegend, d. h. in seiner Gegenwärtigkeit beachtet. Wenn das Beachtete keine bestimmte zeitliche Lokalisation an sich trägt, so ist es als bloß Nicht-Gegenwärtiges beachtet, d. h. es ist einfach nicht als der Gegenwart angehörig charakterisiert.

Und wie das in der Bildebene Liegende *nicht zweimal* für den Beschauer da ist, nämlich nicht einmal in der Bildebene und dann zugleich noch ein ihm Gleiches in bestimmter Entfernung davon, so ist auch das Vergangene oder das Zukünftige *nicht zweimal für das Bewußtsein* da, nicht einmal als jetzt gegenwärtig und dann zugleich noch ein dem Gegenwärtigen Gleiches in der Vergangenheit oder Zukunft. Sondern wie das auf der Bildebene Sichtbare sofort als in bestimmter oder weniger bestimmter Entfernung von der Bildebene aufgefaßt ist, so ist auch das in der Vorstellung gegenwärtige Vergangene oder Zukünftige sofort als in bestimmter oder unbestimmter zeitlicher Entfernung von der Ebene des Jetzt aufgefaßt.

Im Tatbestande des Strebens ist ein Nichtgegenwärtiges gemeint oder das Ich steht darin zu etwas Nichtgegenwärtigem in Beachtungsbeziehung, d. h. also: die beachtete Vorstellung des Erstrebten ist nicht als gegenwärtig charakterisiert, sondern als einem mehr oder weniger bestimmten Zeitpunkt der Vergangenheit oder der Zukunft angehörig vorhanden; und das »der Vorstellung entsprechende Erlebnis« ist gemeint, wenn die Beachtung absieht von dem Vorstellungscharakter und sich konzentriert auf das der Vorstellung mit dem Erlebnis Gemeinsame.

Aber, wie schon bemerkt, das »Meinen eines Nichtgegenwärtigen« kann vorkommen, ohne daß damit schon ein Zustand des Wollens oder Strebens

gegeben wäre[1]. Sofern das Gemeinte zugleich Gegenstand eines Strebens ist, nennt man es das Ziel des Strebens. Die Frage ist also, was muß zu dem Tatbestand des »Meinens eines Nichtgegenwärtigen« noch hinzutreten, um den Tatbestand des Strebens nach dem Gemeinten zu konstituieren; oder, wodurch wird die Vorstellung des Gemeinten zu einer Zielvorstellung? Da man vor allem Lust und Unlust in nahe Beziehung zur Zielvorstellung zu bringen pflegt, so fragt es sich, wie das Verhältnis der Zielvorstellung zu Lust oder Unlust beschaffen ist.

4. Der Begriff der Zielvorstellung und ihre Beziehung zu Lust und Unlust

Es fehlt also noch dasjenige Bestimmungsstück, durch welches das gemeinte Nichtgegenwärtige als *Ziel* charakterisiert ist. Was heißt es nun, etwas ist Ziel? Wodurch ist das, was als Ziel fungiert, für das Bewußtsein als Ziel charakterisiert?

Wollte man etwa durch Aufsuchung alles dessen, was im menschlichen Bewußtsein als Ziel vorkommt, und durch Vergleichung desselben das allen bewußten Zielen an sich Gemeinsame festzustellen suchen, so würde man, solange man sich nur an das hält, was als Ziel *vorgestellt* ist, nichts Gemeinsames finden, oder wenigstens nicht eine solche gemeinsame Qualität, durch deren Besitz etwas für das Bewußtsein als Ziel charakterisiert wäre. Die Ziele, die sich der Mensch setzt, sind von ungeheurer Mannigfaltigkeit. Es ist nicht immer dasselbe, d. h. ein gleich Beschaffenes, der Gegenstand seines Strebens.

Man hat daher das Gemeinsame der Ziele in gleichartigen *Wirkungen* der-

[1] Die Meinung, als ob die Vorstellung eines Erlebnisses allein genüge, um den Bewußtseinstatbestand des Strebens nach diesem Erlebnis zu konstituieren, scheint aus der Beobachtung des praktischen Verhaltens hervorgegangen zu sein, das man einschlägt, wenn man feststellen will, ob ein Mensch ein von ihm physisch verursachtes Geschehen beabsichtigt, also gewollt habe oder nicht. Man sucht nämlich dann festzustellen, ob derselbe dieses Geschehen vorher vorgestellt habe oder nicht. Kommt man zu dem Resultat, der Mensch habe tatsächlich das Geschehen vorausgesehen, so nimmt man häufig ohne weiteres an, er habe es auch gewollt. Diese Annahme ist aber durchaus nicht gerechtfertigt, denn sie stützt sich auf das Vorhandensein nur eines der Momente, die zum Bewußtseinstatbestande des Wollens jenes Geschehens gehören. Trotzdem macht man den Menschen für das von ihm physisch verursachte Geschehen verantwortlich, wenn man feststellen kann, daß er es vorausgesehen hat. Man macht aber eben den Menschen nicht nur verantwortlich für das, was er gewollt hat, sondern auch dafür, daß er etwas nicht gewollt oder nicht verhindert hat, was er hätte wollen oder verhindern *sollen*. Mit welchem Recht das geschieht, bedürfte noch erst der Untersuchung.

selben gesucht und gemeint, etwas sei für das Bewußtsein Ziel, wenn es als Ursache bestimmter Wirkungen vorgestellt sei.

Aber die Mitvorstellung von Wirkungen eines vorgestellten Erlebnisses macht nicht ohne weiteres diese Vorstellung des Erlebnisses zu einer Zielvorstellung. Denn gleichzeitige Vorstellungen von Ursachen und ihren Wirkungen kommen vor, ohne daß die Ursache damit als Ziel eines Strebens fungierte. Freilich wird die Mitvorstellung *einiger bestimmter* Wirkungen, die ein vorgestelltes Erlebnis haben würde, *bewirken* können, daß dieses Erlebnis zum Gegenstande eines Strebens, also zum Ziel *wird.* Aber dann bilden die vorgestellten Wirkungen das eigentliche Ziel und das Erlebnis wird nur als Mittel zur Herbeiführung dieser Wirkungen erstrebt. Die Mitvorstellung der Wirkung eines Erlebnisses kann also nur dann dieses letztere zum abgeleiteten Ziel werden lassen, wenn die Wirkung selbst als das ursprüngliche und eigentliche Ziel charakterisiert ist. Und die Frage, wodurch etwas Gemeintes für das Bewußtsein die Eigenschaft eines Zieles bekomme, würde sich hinsichtlich dieser vorgestellten Wirkung von neuem erheben.

Außerdem werden aber, wenn ein vorgestelltes Erlebnis bewußt Ziel ist, durchaus nicht immer derartige Wirkungen, durch deren Mitvorstellung vorgestellte Erlebnisse zu Zielen werden sollen, wirklich mitvorgestellt. So wird man z. B. in den seltensten Fällen finden, daß der Einfluß auf die »Erhaltung der Gattung« als Wirkung des Erstrebten mitvorgestellt ist. Man wird sich schon vergeblich bemühen, nur nachzuweisen, daß alles, was sich der Mensch als Ziel seines Wollens setzt, auch tatsächlich zur Erhaltung der Gattung beiträgt. Sich solcher lästiger Fälle, in denen das Erstrebte entweder nichts zur Erhaltung der Gattung beiträgt oder ihr sogar schadet, dadurch zu entledigen, daß man sie als »anormal« brandmarkt, hat gar keinen Sinn. Denn, mögen sie »normal« oder »anormal« sein, für das Bewußtsein des Strebenden war das der Erhaltung der Gattung Gleichgültige oder Schädliche doch als Ziel seines Strebens tatsächlich vorhanden. Es müßte also, wenn die vorgestellte günstige Wirkung für die Erhaltung der Gattung ein vorgestelltes Erlebnis zum Ziel machte, in diesen Fällen wenigstens, wenn auch irrtümlicherweise, eine solche Wirkung *mitvorgestellt* sein. D. h. der Strebende müßte wenigstens in allen Fällen glauben, durch die Verwirklichung des Erstrebten zur Erhaltung der Gattung beizutragen. Daß aber der Strebende immer jene Wirkung mitvorstelle, daß er nur dann ein Erlebnis erstrebe, wenn seiner Meinung nach die Erhaltung der Gattung dadurch gefördert werde, ist eine den Tatsachen widersprechende Behauptung. Die meisten

Menschen reflektieren gar nicht über die Erhaltung der Gattung und erst recht wählen sie sich dieselbe nicht zum Endziel ihres Wollens; sie überlegen nicht erst, ob alles das, was sie wollen, auch zur Erreichung dieses Endzieles beiträgt. Man könnte daher höchstens, wenn man zur Einsicht gelangt wäre, daß dieses Endziel das wertvollste aller Ziele des Menschen sei, fordern, daß die Menschen, oder wenigstens die erwachsenen Menschen, alles andere, was sie wollen, nur als Mittel zu diesem Endziel wollen sollen. Damit setzt man dann voraus, daß sie es »von selbst« nicht tun. Man mag das bedauern, aber damit bedauert man doch nicht, daß die Menschen keine Ziele haben.

Vielleicht gibt man indessen zu, daß die Wirkung des Vorgestellten auf die Erhaltung der Gattung nicht als bewußte Vorstellung vorhanden ist, indem man zugleich erklärt, daß dem Wollenden die Erhaltung der Gattung dennoch immer *unbewußt* oder mehr oder minder dunkel bewußt vorschwebe, und ein vorgestelltes mögliches Objekt des Wollens nur dann zum Ziele werde, wenn die günstige Beziehung seiner Verwirklichung zu jenem unbewußt Vorgestellten mehr durch das Gefühl als durch klare Erkenntnis erkannt werde.

An dieser Behauptung ist nun allerdings, wie sich später zeigen wird, soviel richtig, daß das Gefühl, welches an das Vorgestellte gebunden ist, darüber entscheidet, ob das Vorgestellte Ziel ist oder nicht. Aber daß in diesem Gefühl die günstige oder ungünstige Beziehung des Vorgestellten für die unbewußt vorgestellte Erhaltung der Gattung erkannt werde, ist nicht eine Bewußtseinstatsache, sondern eine Theorie über Bewußtseinstatsachen. Und zwar eine Theorie, die einer ausführlichen Rechtfertigung bedürfte. Denn erstens wird in Gefühlen überhaupt nichts erkannt; und zweitens müßte erst nachgewiesen werden, daß es solche unbewußte Vorstellungen gibt und daß speziell die Erhaltung der Gattung bei allem Wollen unbewußt vorgestellt sei. Solange das nicht geschehen ist, erscheint die Theorie als willkürliche Behauptung, die einfach die Vor-Überzeugung, Ziel des Wollens sei immer das für die Erhaltung als günstig Erkannte, dadurch zu retten sucht, daß sie die Vorstellung der Erhaltung der Gattung ins Unbewußte verlegt, weil sie dieselbe da, wo sie sein müßte, nämlich im Bewußtsein, gegenüber den widersprechenden Tatsachen nicht unterbringen kann.

Analog wie mit der Erhaltung der Gattung verhält es sich mit anderen Wirkungen, durch deren Mitvorstellung etwas erst zum Ziel werden soll, z. B. mit der »Beseitigung eines Widerspruches« oder mit der »Herstellung und Erhaltung der Einheit des Bewußtseins«. Auch sie pflegen nicht bei allem Wollen mitvorgestellt zu sein; wenn sie aber vorgestellt wären, so

wären eben sie das eigentliche Ziel des Wollens und das übrige würde nur als Mittel zur Erreichung dieses Zieles gewollt. Dann entstände auch hier wieder die Frage von neuem, wodurch nun *für das Bewußtsein* diese Wirkungen als Ziele charakterisiert seien. Überhaupt gilt alles eben Gesagte auch für diese Fälle.

»Ziel sein« heißt also weder »diese und diese Beschaffenheit haben«, noch »diese oder jene Wirkung haben«. Es heißt vielmehr nichts anderes als »Gegenstand eines Strebens sein«. Es hat keinen Sinn, etwas ein Ziel zu nennen, wenn nicht ein auf dasselbe gerichtetes Streben vorhanden ist oder wenigstens als vorhanden angenommen wird. Auch wenn man bei Vorgängen in der physischen Welt von Zielen spricht, denkt man anthropomorphisierend das Geschehen mit einem auf diese Ziele gerichteten Drängen oder Streben ausgestattet. Wenn daher im Bewußtsein eine Zielvorstellung vorhanden ist, so besteht diese nicht einfach in der Vorstellung von irgend etwas, sondern außer dieser Vorstellung ist noch ein auf das Vorgestellte gerichtetes Drängen oder Streben da. Und nur weil der Begriff der Zielvorstellung ein Drängen oder Streben zugleich mit in sich befaßt, war es möglich, daß einige Psychologen glauben konnten, das Bewußtsein des Strebens oder Wollens dadurch genügend beschrieben zu haben, daß sie das Vorhandensein einer Zielvorstellung vor der Verwirklichung des Zieles konstatierten.

Die Verwendung der Begriffe »Ziel« und »Zielvorstellung« bedarf daher einiger Vorsicht. Spricht man z. B. beim Streben nach einer Geschmacksempfindung von dem *Ziel*, so kann man einmal nur die Geschmacksempfindung als solche bezeichnen wollen, oder aber zugleich das auf sie gerichtete Streben darin miteinschließen. Und analog verhält es sich, wenn man von Ziel*vorstellung* spricht; auch hier kann man die Vorstellung als solche oder zugleich auch das Streben nach dem Vorgestellten meinen.

Die Frage nun, was denn im Bewußtsein vorhanden ist, wenn außer der Vorstellung noch ein auf das Vorgestellte gerichtetes Streben vorliegt, soll nachher ihre Beantwortung finden. Vorerst ist noch eine Antwort auf diese Frage zu prüfen, die uns zur Bestimmung des Verhältnisses der Zielvorstellung zu den Gefühlen der Lust und Unlust führt.

Zielvorstellung und vorgestellte Lust. Man findet manchmal die Erklärung, Zielvorstellung sei die Vorstellung eines lustvollen Erlebnisses; und das Bewußtsein des Strebens nach etwas sei nichts weiter als die Vorstellung eines lustvollen Erlebnisses. Hiermit ist nun offenbar nicht gemeint, daß nur die Vorstellung eines Erlebnisses, das tatsächlich lustvoll sein kann, von dessen lustbringender Eigenschaft der Vorstellende aber nichts weiß, vorhanden zu

sein brauche, sondern, daß zugleich das an das Erlebnis geknüpfte Lustgefühl mit *vorgestellt* sein müsse, wenn die Vorstellung ein Streben sein solle.

Jedoch auch auf diese Erklärung gibt schon die Popularpsychologie die Antwort, daß wohl die Vorstellung eines lustvollen Erlebnisses ein Streben danach *bewirken* kann, aber als bloße Vorstellung noch nicht ein Streben *ist*. Und auch hier hat, wie so oft, die populäre Ansicht im Grunde recht. Denn die Vorstellung eines lustvollen Erlebnisses, wie sie z. B. in der Erinnerung an ein früheres mit Lust verbunden gewesenes Erlebnis vorliegt, ist ja durchaus nicht dasselbe, wie ein jetziges Streben nach einem solchen Erlebnis. Wenn auch unter Umständen aus solcher Erinnerung ein neues Streben nach einem gleichartigen Erlebnis erwachsen kann, so kann andererseits diese Erinnerung entweder vollständig gleichgültig oder sogar gegenwärtig unlustvoll sein und nicht das geringste Streben nach solchem Erlebnis erwecken. Dergleichen wäre natürlich unmöglich, wenn die Vorstellung eines lustvollen Erlebnisses überhaupt identisch mit gegenwärtigem Streben nach dem Erlebnis wäre. Ist die Vorstellung schon ein Streben, so muß mit dem Dasein der Vorstellung in allen Fällen ein Streben vorhanden sein. Vielleicht aber soll nur die Vorstellung eines *zukünftigen* und in der Zukunft mit Lust verbundenen Erlebnisses, nicht aber die Vorstellung eines in der Vergangenheit mit Lust verbunden gewesenen Erlebnisses mit einem Streben nach dem Erlebnis identisch sein. Zieht man jedoch in Betracht, daß das Charakteristische des Strebens auch im Wünschen vorhanden ist, nimmt man also den Begriff des Strebens in dem allgemeinen Sinne, in welchem er auch das Wünschen umfaßt, so gibt es auch ein Streben, das auf Vergangenes gerichtet ist, nämlich den Wunsch, in der Vergangenheit möchte dies oder jenes von mir erlebt oder getan worden sein. Das *allgemein* Charakteristische des Strebens kann also nicht getroffen sein, wenn das Streben als Vorstellung eines *zukünftigen* lustvollen Erlebnisses definiert wird.

Aber auch das Streben in dem engeren Sinne, das auf Zukünftiges gerichtet ist, ist nicht einfach eine Vorstellung eines zukünftigen lustvollen Erlebnisses. Denn die Vorstellung eines zukünftigen lustvollen Erlebnisses kann z. B. in gegenwärtig niedergedrückter Stimmung vollständig gleichgültig lassen, weder Lust, Unlust, noch Wunsch oder Streben erwecken. Und auch wenn sie gegenwärtig Lust erweckt, ist eine wunsch- und strebungslose Vorstellung möglich, z. B. wenn ich des zukünftigen Erlebnisses ganz sicher bin. Das *Streben* muß vielmehr erst zu der Vorstellung *hinzukommen*, wenn der Tatbestand des Strebens nach dem vorgestellten Erlebnis vorliegen soll.

Wenn nun aber auch die Vorstellung eines lustvollen Erlebnisses noch

kein Streben nach dem Erlebnis ist, so könnte doch wenigstens zum Bewußtseinstatbestand des Strebens die Vorstellung eines lustvollen Erlebnisses *als notwendiger Bestandteil hinzugehören.* Und es könnte das Erlebnis nur deshalb Gegenstand des Strebens sein, *weil* es als mit Lust verbunden vorgestellt wird; oder vielmehr, es könnte die vorgestellte Lust das eigentliche Ziel des Strebens sein und das Erlebnis nur als Mittel zur Herbeiführung der vorgestellten Lust erstrebt sein.

Die Untersuchung der Tatbestände des Strebens bestätigt jedoch diese Ansicht nicht. Es findet sich, wenigstens beim erwachsenen Menschen, in den meisten Fällen des Strebens oder Wollens nicht die Vorstellung einer das erstrebte Erlebnis begleitenden Lust vor. Fehlt so schon in den meisten Fällen die Vorstellung von Lust, so ist noch seltener die Lust als das eigentliche Ziel des Strebens oder Wollens vorgestellt. Wäre Lust das eigentliche Ziel alles Strebens, so müßte natürlich in jedem Bewußtseinstatbestand des Strebens nur Lust als Ziel vorgestellt sein; alles andere dagegen müßte nur als Mittel zur Erreichung dieses Zieles gewollt sein. Es hätte keinen Sinn, etwas anderes außer der Lust als das Ziel des Strebens zu bezeichnen. Nun hat aber der Mensch das Bewußtsein, daß nicht Lust allein das ist, was er will, sondern daß er eine große Mannigfaltigkeit von anderen Zielen hat, und daß er bei Erstrebung dieser anderen Ziele gar nicht an eine damit verbundene Lust denkt. Wer eine wissenschaftliche Aufgabe lösen will, dem ist es nicht um die Lust zu tun, die ihm die Lösung der Aufgabe bereiten kann. Seine Gedanken sind ganz auf die Lösung der Aufgabe konzentriert, um diese ist es ihm zu tun. Er überlegt nicht, ob sie auch hinreichendes Mittel zur Erlangung eines bestimmten Lustgefühles ist, und er erstrebt nicht die Lösung der Aufgabe mit Hinblick auf das zu bewirkende Gefühl der Lust. Er denkt gar nicht an das Lustgefühl. Ebenso ist demjenigen, der einen anderen aus drückender Notlage befreit, nicht die Lust, die ihm die Tat bereiten kann, notwendig das ihm vorschwebende Ziel gewesen. Was er wollte, war die Befreiung des anderen aus der Notlage, nicht sein eigenes Lustgefühl. Die Vorstellung eines solchen Lustgefühles braucht überhaupt bei ihm nicht vorhanden gewesen zu sein.

Es hat auch keinen Sinn, gegen diese Erfahrungstatsachen zu erklären, sie seien eben nur Schein; in Wirklichkeit sei bei allem Streben die Lust das eigentliche Ziel, und wenn man genauer zusehe, werde man auch erkennen, daß in allen Fällen des Strebens die Vorstellung der Lust vorhanden war; nur werde diese Vorstellung gewöhnlich wenig beachtet, da das ganze Interesse sich dem vorgestellten Erlebnis, das Gegenstand der Lust ist, zuwende.

Denn es widerspricht aller Erfahrung, daß dasjenige, das den eigentlichen Gegenstand all unseres Strebens bilden soll, dennoch so wenig beachtet werde, daß man es ganz und gar übersehen kann. Die Ziele des Strebens stehen vielmehr, wie wir schon sahen, gerade im Mittelpunkt der Beachtung; die Zielvorstellung ist immer Gegenstand der Beachtung, und zwar des jeweils höchsten Grades der Beachtung. Es wäre daher unverständlich, wie das Ziel alles Strebens, das Gefühl der Lust, in den meisten Fällen der Beachtung sollte entgehen können.

Doch hier kommt dieser Theorie eine andere psychologische Theorie zu Hilfe. Man sagt, es ist eine allgemein bekannte Tatsache, daß der Mensch das, was er anfänglich immer nur als Mittel zu einem bestimmten Zweck erstrebt hat, schließlich an und für sich als Selbstzweck erstrebt. So könnte es auch in dem hier besprochenen Falle sein. Anfänglich könnte der Mensch immer nur Lust als eigentliches Ziel erstrebt haben. Er lernt aber dann allerlei Mittel zur Erreichung dieses Zieles kennen.. Diese erstrebt er als Mittel immer wieder und wieder, bis er sie schließlich allein als Ziele vorstellt und erstrebt. Daher stellt der erwachsene Mensch die Lust gar nicht mehr als Ziel und schließlich, da sie für ihn zum selbstverständlichen Begleiter des jetzigen Zieles geworden ist, überhaupt nicht mehr vor, wenn er etwas erstrebt. Für sein Bewußtsein ist das, was früher als Mittel vorgestellt war, nun als Ziel vorgestellt. Man fügt vielleicht noch hinzu, diese Mittel seien es ja auch allein, die der vollen Aufmerksamkeit bedürfen, da ihre Verwirklichung nur unter ganz bestimmten Bedingungen möglich sei, während die Verwirklichung der Lust eine selbstverständliche und ohne sein Zutun eintretende Folge der Verwirklichung jener Mittel sei.

Hiermit ist nun zunächst der Sachverhalt beim erwachsenen Menschen, so wie er oben dargestellt wurde, zugegeben; d. h. es ist zugegeben, daß im Tatbestande des Strebens nicht immer Lust als Ziel vorgestellt ist. Ist aber *für das Bewußtsein* des Menschen nicht Lust das Ziel alles Strebens, sondern allerlei anderes, so muß dies letztere doch eben als Ziel charakterisiert sein; die Vorstellung desselben müßte die Charakteristika aufweisen, die sie eben für das Bewußtsein zur Zielvorstellung machen. Daß sie nicht dadurch zur Zielvorstellung wird, daß das Vorgestellte als Mittel zur Erreichung von Lust vorgestellt wird, ist ja ebenfalls zugegeben, wenn die Vorstellung der Lust beim Erwachsenen fehlen kann. *Für das Bewußtsein* ist also weder ein vorgestelltes Lustgefühl eigentliches Ziel, noch gehört die Vorstellung eines Lustgefühles mit zur Zielvorstellung. Um den *Bewußtseins*tatbestand aber handelt es sich ja hier allein.

Im übrigen würde es sich ja schwer beweisen lassen, daß der Mensch in seinen ersten Lebensjahren immer nur Lust als das eigentliche Ziel seines Strebens vorstelle. Man betrachtet es gewöhnlich weder als Rückkehr zum Naturzustande noch als eine Besinnung auf das Ursprüngliche und eigentlich Richtige, wenn ein erwachsener Mensch bei allem, was er erstrebt, zunächst fragt, ob und ein wie großes Quantum von Lust ihm das zu Erstrebende bereiten würde. Man betrachtet dies vielmehr als eine Verirrung zu raffinierter Genußsucht. – Schließlich ist auch der angeführte Grund für die Nichtbeachtung der Vorstellung der Lust nicht stichhaltig. Lust ist nicht in dem behaupteten Grade eine selbstverständliche Folge, die sich an das verwirklichte Erlebnis heftet. Der Fall, daß das verwirklichte Erlebnis keine besondere Freude mehr macht, kommt vielmehr häufig genug vor, um die Besorgnis darauf zu lenken, daß man auch ja das erstrebte Quantum von Lust wirklich erreicht. Der Blick des Strebenden müßte also erst recht auf die vorgestellte Lust gerichtet sein, wenn dies unsichere Phänomen wirklich Ziel alles Strebens wäre. –

Zielvorstellung und vorgestellte »relative Lust«. In Rücksicht auf Fälle, in denen etwas an und für sich Gleichgültiges oder sogar Unlustvolles, d. h. als unlustvoll Vorgestelltes, Gegenstand des Strebens ist, modifiziert man nun die eben zurückgewiesene Theorie. Man sagt, nicht »absolute« Lust, sondern nur *»relative« Lust* sei immer als Begleiter des Zieles, resp. als Ziel selbst, vorgestellt. Und man definiert allgemein ein Gefühl »relativer« Lust als ein Gefühl der Unlust oder der Lust, das im Vergleich mit einem anderen Gefühl der Unlust oder der Lust geringere Unlust oder größere Lust enthält. Freilich fallen durch diese Modifikation die oben vorgebrachten Einwände auch gegen diese Theorie nicht weg. Es treten vielmehr noch neue hinzu. Läßt man zunächst die Frage noch offen, im Vergleich mit welchem anderen Gefühl denn im Tatbestande des Strebens das vorgestellte Gefühl ein Gefühl »relativer Lust« sein soll, so steht doch soviel fest, daß ein Gefühl dadurch, daß man es mit Bezugnahme auf ein anderes Gefühl mit einem anderen Namen belegt, an sich selbst keine Veränderung erfährt. Ein Gefühl der Unlust bleibt ein Gefühl der Unlust, mag man es auch ein Gefühl »relativer Lust« *nennen.* Es muß also dann im Zustand des Strebens sowohl Lust, wie Unlust, wie Indifferenz als Begleiter des Zieles oder als Ziel selbst vorgestellt sein können. Damit wäre aber der Zweck der Theorie verfehlt. Denn eine *bestimmte* Art von Gefühlswirkung sollte ja das sein, was ein Erlebnis zum Ziel macht; und die Vorstellung dieser *bestimmten* Art von Gefühlswirkung sollte Zielvorstellung sein oder die Vorstellung des zugehörigen Erlebnisses

zur Zielvorstellung machen. Und als solche Art wurde zunächst Lust angeführt, weil es selbstverständlich schien, daß der Mensch Lust erstrebt. Mit der *Bezeichnung* irgendeines Gefühles als »relative Lust« hat man aber keine bestimmte Art von Gefühlen angegeben.

Fragen wir aber nun, im Vergleich mit welchem anderen Gefühl denn das *vorgestellte* Gefühl ein Gefühl »relativer Lust« sein soll! Das Nächstliegende wäre es, das *gegenwärtig vorhandene* Gefühl zum Vergleich heranzuziehen. Aber dann müßte genauer bestimmt werden, welcher Zeitpunkt hier unter Gegenwart zu verstehen ist; ob etwa das Gefühl, welches *während des Strebens* nach dem vorgestellten Ziele vorhanden ist, oder dasjenige gemeint ist, welches diesem Streben *unmittelbar vorhergeht*. Außerdem kann gemeint sein, das vorgestellte Gefühl sei bloß *tatsächlich* gegenüber einem anderen Gefühl ein Gefühl »relativer Lust«; oder es werde mit diesem anderen *verglichen* und als Gefühl »relativer Lust« *erkannt*.

Wenn das vorgestellte Gefühl bloß *tatsächlich* gegenüber dem gegenwärtigen Gefühl ein Gefühl geringerer Unlust oder größerer Lust sein soll, so ist es gleich, ob man die Gegenwart im einen oder dem anderen Sinne nimmt; denn in beiden Fällen bleibt die Theorie hinfällig, wenn einmal zugegeben ist, daß in der Zielvorstellung nicht immer ein Gefühl der Lust oder der Unlust mit vorgestellt zu sein braucht. Man kann sich jedoch weigern, dies zuzugeben, und bemerken, daß wir gar nicht umhin können, mit den Erlebnissen zugleich die entsprechenden Gefühle vorzustellen. Das, was wir erstreben, muß uns schon einmal in gleicher oder wengistens ähnlicher Beschaffenheit in der Erfahrung gegeben gewesen sein. Als es uns gegeben war, haben wir zugleich das damit verbundene Gefühl erlebt. Erlebnis und zugehöriges Gefühl werden so schließlich durch die engste Assoziation miteinander verknüpft. Stellen wir daher das Erlebnis vor, so gesellt sich die Vorstellung des Gefühles, von dem das Erlebnis früher immer begleitet war, unweigerlich hinzu.

Indessen, auch wenn es so ist, wenn also auch dies mit einem vorgestellten Erlebnis assoziierte Gefühl immer mitvorgestellt wird, so ist es nicht richtig, daß im Falle eines Strebens nach diesem Erlebnis das vorgestellte Gefühl immer gegenüber dem gegenwärtigen Gefühl ein Gefühl »relativer Lust« sei. Wenn z. B. ein Geschmack (irgendeiner Speise oder eines Genußmittels), aus irgendwelchen in der körperlichen Verfassung liegenden Gründen, eine Zeit hindurch jedesmal mit Unlust verbunden war, und es ereignet sich eines Tages, nachdem vielleicht die körperliche Verfassung sich geändert hat, daß der Geschmack Gegenstand eines Strebens wird, so kann das gegenwärtige

Gefühl, d. h. sowohl das *während des Strebens*, als auch das unmittelbar *vor* dem Streben vorhandene Gefühl ein Gefühl der Lust sein. Die durch Assoziation an die Geschmacksvorstellung geknüpfte Gefühlsvorstellung dagegen ist die Vorstellung eines Unlustgefühles; ich weiß, daß mir der Geschmack bisher immer Unlust bereitete. Es läge also hier gerade das Gegenteil von dem vor, was die Theorie fordert; mit dem Ziel oder als Ziel wäre ein Gefühl vorgestellt, das im Vergleich mit dem gegenwärtigen ein Gefühl »relativer Unlust« und nicht ein Gefühl »relativer Lust« ist. Man kann sich also nicht auf die aus vergangener Erfahrung stammende und an die Zielvorstellung assoziierte Gefühlsvorstellung berufen, da selbst, wenn diese Gefühlsvorstellung die Vorstellung eines Gefühles »relativer« Unlust ist, dennoch ein Streben nach dem Ziel vorkommt. Wollte man daher die Behauptung, als Ziel oder als Begleiter des Zieles sei immer ein Gefühl »relativer Lust« vorgestellt, aufrecht erhalten, so müßte man annehmen, daß nicht die vergangene Erfahrung, sondern vielmehr das während des Strebens gegenwärtige Gefühl bestimmend ist für die Art des Gefühles, die wir uns als Begleiter des Zieles oder als Ziel selbst vorstellen. Denn tatsächlich meint man in dem angeführten Beispiele trotz der durch Assoziation mit der Geschmacksvorstellung verbundenen Vorstellung eines Unlustgefühles, der Geschmack selbst werde jetzt mit einem Lustgefühl verbunden sein, weil schon die Vorstellung des Geschmacks jetzt gegenwärtig einen gewissen Grad von Lust bereitet. Man meint dies, wenn man sich überhaupt fragt, von was für einem Gefühl der Geschmack selbst begleitet sein werde. Nun ist in der Tat die gegenwärtige Gefühlswirkung der Vorstellung eines Erlebnisses das Bestimmende sowohl für den Charakter des Strebens danach, wie für die Vorstellung des Gefühles, das wir von der Verwirklichung des Erlebnisses erwarten. Man kann geradezu das Umgekehrte jener Ansicht behaupten und sagen, wenn wir uns überhaupt die Gefühlswirkung des Zieles vorstellen, so stellen wir sie uns als eine »relativ lustvolle« vor, *weil* wir das Ziel erstreben. Oder, allgemein ausgedrückt, mögen wir wissen, daß etwas Vorgestelltes Gegenstand der Lust oder Gegenstand der Unlust war, der Tatbestand des Strebens nach dem Vorgestellten ist gänzlich unabhängig davon. Es kann also nicht notwendig zur Zielvorstellung gehören, daß darin die Vorstellung eines Gefühles vorhanden sei, welches dem gegenwärtigen Gefühl gegenüber ein Gefühl »relativer Lust« genannt werden könnte.

Trotzdem erscheint es nun den Erfahrungstatsachen zu entsprechen, wenn man sagt, das, was wir erstreben, muß uns doch als »relativ lustvoll« »erscheinen«, denn sonst würden wir es ja nicht erstreben. – Es fragt sich nur,

wie der Bewußtseinstatbestand, in welchem uns das »Vorgestellte als relativ lustvoll erscheint«, beschaffen ist.

Wenn uns sonst ein Gefühl der Lust größer als ein anderes Gefühl der Lust, oder ein Gefühl der Unlust geringer als ein anderes Gefühl der Unlust »erscheint«, so besteht dieser Tatbestand in dem Resultat einer *Vergleichung*. Nun können wir nur Empfindungen und Vorstellungen und Komplexe aus solchen unter- und miteinander vergleichen. Vergleichung setzt Beachtung des Verglichenen voraus. Da Gefühle nicht wie die Empfindungen während ihres Daseins beachtet sein können, da vielmehr für die »Aufmerksamkeit« nur Gefühls*vorstellungen* existieren, so kann es sich bei der Vergleichung von Gefühlen nur um die Vergleichung von vorgestellten Gefühlen handeln. Soll also Ziel des Strebens immer etwas sein, das uns auf Grund einer Gefühls*vergleichung* als »relativ lustvoll« erscheint, so fragt es, was für *vorgestellte* Gefühle kommen denn beim Streben in Betracht? – Nehmen wir an, es sei das Gefühl, welches mit dem Erstrebten verbunden zu sein pflegt, tatsächlich immer mit vorgestellt. Dann fehlt noch diejenige Gefühlsvorstellung, mit der jene erstere verglichen werden soll. Nun bestehen drei Möglichkeiten; man zieht entweder das Erinnerungsbild des eben erlebten Gefühles; oder die Vorstellung des Gefühles, das als Begleiter des Zustandes vorgestellt wird, in welchem das Erstrebte fehlt; oder drittens das vorgestellte Gefühl, das als Begleiter irgendeines anderen möglichen Zieles des Strebens vorgestellt wird, zur Vergleichung heran.

Verstehen wir jedoch, wie wir müssen, unter der Vorstellung des Gefühles, von dem das Erstrebte begleitet ist, die Gefühlsvorstellung, die auf Grund bisheriger Erfahrungen mit der Vorstellung des Erstrebten assoziiert ist, so entsprechen die angeführten drei Möglichkeiten alle nicht den Tatsachen. Denn es gibt Fälle des Strebens, in denen die Vergleichung des an die Zielvorstellung assoziierten vorgestellten Gefühles sowohl mit dem eben vergangenen, wie mit dem, den Zustand ohne das Erstrebte begleitenden, wie endlich mit einem, ein anderes mögliches Ziel begleitenden vorgestellten Gefühl das erstere als ein Gefühl »relativer Unlust« erscheinen läßt. Dies zeigt sich schon in dem oben angeführten Beispiel des Strebens nach einer bisher mit Unlust verbundenen Geschmacksempfindung. Denn vergleicht man diese vorgestellte Unlust, die die Empfindung in letzter Zeit immer bereitete, mit dem eben vergangenen Gefühl der Lust an einer anderen Geschmacksempfindung, oder vergleicht man es mit dem Gefühl des Behagens, das vorhanden bliebe, auch wenn man die Geschmacksempfindung nicht bekäme, oder vergleicht man es mit dem Gefühl der Lust, das eine andere mögliche Ge-

schmacksempfindung bisher gab, in allen Fällen erscheint das vorgestellte Gefühl als ein Gefühl »relativer Unlust«, ja sogar als ein Gefühl »absoluter« Unlust. Und trotzdem kann hier ein Streben nach der Geschmacksempfindung vorhanden sein.

Außerdem aber pflegt eine solche Vergleichung vorgestellter Gefühle weder während noch vor dem Streben stattzufinden; es ist also eine künstliche Komplikation des Tatbestandes des Strebens, wenn man die Zielvorstellung durch eine solche Gefühlsvergleichung bedingt sein läßt. Es geht auch nicht, zu erklären, die Vergleichung werde im Bewußtsein des Erwachsenen nicht bemerkt; sie geschehe als ein gewohnter und geläufiger Vorgang ohne besondere Aufmerksamkeit. Denn sollte die Vergleichung eine gewohnheitsmäßige sein, so müßte sie häufig zwischen denselben, d. h. gleichen vorgestellten Gefühlen stattgefunden haben. Diese Voraussetzung trifft aber gerade hier nicht zu. Die vorgestellten Gefühle, nämlich das eben vergangene, dann dasjenige, das da sein würde, wenn das Erstrebte nicht einträte, und das ein anderes mögliches Ziel begleitende, mit denen das vorgestellte Gefühl verglichen werden soll, sind ja immer andere und andere. Es müßte daher in den meisten Fällen von neuem eine aufmerksame Vergleichung der vorgestellten Gefühle stattfinden. Dann aber wäre es unverständlich, daß der Beobachtung sowohl dieser bewußte Akt der Vergleichung als auch das Dasein der verglichenen Gefühlsvorstellungen sollte entgehen können.

Aber auch wenn die Vergleichung stattfindet, wenn man also die Erkenntnis erlangt hat, daß das als Begleiter eines Erlebnisses vorgestellte Gefühl im Verhältnis zu einem der drei anderen Gefühle ein Gefühl »relativer Lust« ist, so hat man eben *eine Erkenntnis* über Verhältnisse von vorgestellten Gefühlen gewonnen. Die Vorstellung eines Erlebnisses, zu der diese Erkenntnis hinzukommt, ist damit für das Bewußtsein noch nicht Zielvorstellung, und der Tatbestand noch kein Streben nach dem vorgestellten Erlebnis.

Zielvorstellung und jetzt vorhandene Lust. Die Zielvorstellung ist nichts weiter als die Vorstellung von etwas, auf das ein Streben gerichtet ist. Sie wird zur Zielvorstellung eben dadurch, daß ein Streben auf das Vorgestellte gerichtet ist. Das Streben aber ist *nicht etwas Vorgestelltes*, sondern *etwas eben jetzt Erlebtes*, keine Vorstellung eines Erlebnisses, sondern ein primäres Erlebnis. Die Vorstellung eines Erlebnisses kann also nicht durch den Hinzutritt einer anderen *Vorstellung* zur Zielvorstellung, und der Tatbestand dadurch nicht zu einem Tatbestand des Strebens werden. Im Vergleich mit der *Vorstellung* eines Gefühles der Lust ist ein *jetzt vorhandenes* Gefühl der Lust ein primäres Erlebnis. Man könnte also meinen, die Vorstellung eines Er-

lebnisses werde dadurch zur Zielvorstellung, daß das Vorgestellte jetzt ein Gefühl der Lust erwecke; und die gegenwärtig von Lust begleitete Vorstellung eines Erlebnisses sei schon der Tatbestand des Strebens nach diesem Erlebnisse.

Dagegen ist jedoch zu bemerken, daß es Fälle gibt, in denen die Vorstellung eines Erlebnisses gegenwärtig Lust bereitet, ohne daß ein Streben nach dem Erlebnis vorhanden ist, also ohne daß die Vorstellung für das Bewußtsein Zielvorstellung ist. Es gibt ein wunsch- und strebungsloses, aber von Lust begleitetes Sich-Ergehen in Phantasiegebilden und Erinnerungen, z. B. Lust daran, daß etwas sicher geschehen wird. Außerdem gibt es Fälle, in denen ein Erlebnis erstrebt wird, ohne daß die Vorstellung desselben Lust erweckt; es gibt unlustvolles Streben. Eine von Lust begleitete Vorstellung eines Erlebnisses ist also noch keine Zielvorstellung, der Tatbestand des Strebens ist damit nicht notwendig gegeben; der Tatbestand des Strebens kann vielmehr sogar unlustgefärbt sein.

In Hinsicht auf das unlustgefärbte Streben wird nun wiederum die Behauptung modifiziert. Nicht ein Gefühl der Lust, sondern ein *Gefühl »relativer Lust«* wird als das bezeichnet, was durch seine Gegenwart die Vorstellung eines Erlebnisses zur Zielvorstellung und den Zustand zu einem Zustand des Strebens macht. Man fügt hinzu, die Vorstellung des Erlebnisses müsse doch *gegenwärtig* »relative Lust« bereiten, das Erlebnis also in diesem Sinne »als relativ lustvoll erscheinen«, denn sonst sei nicht einzusehen, wie das Erlebnis zum Gegenstande des Strebens werden solle.

Es ist nicht zu leugnen, daß in dieser Behauptung ein richtiger Kern enthalten ist. Aber sie ist nicht ohne weiteres klar, und sie ist mit Falschem vermischt.

Gefühl »relativer Lust«. Zunächst ist auch hier zu bestimmen, was unter dem Gefühl »relativer Lust« zu verstehen ist. Von vornherein ist nun die Möglichkeit ausgeschlossen, daß ein Gefühl »relativer Lust« ein Gefühl ist, welches mit der *Erkenntnis* verbunden wäre, es sei im Vergleich mit einem vorgestellten Gefühl ein Gefühl größerer Lust oder geringerer Unlust. Denn diese Erkenntnis würde eine *Vergleichung* des gegenwärtigen Gefühles mit einem vorgestellten voraussetzen. Eine solche Vergleichung findet aber, wenn etwas Ziel eines Strebens ist, nicht nur nicht statt, sondern sie ist sogar unmöglich. Denn, wie gesagt, die Vergleichung setzt Beachtung des Verglichenen voraus; und wohl vorgestellte Gefühle, nicht aber gegenwärtig erlebte Gefühle können *Gegenstände* der Beachtung werden.

Es kann daher hier unter dem Gefühl »relativer Lust« nur ein Gefühl

verstanden sein, das bloß tatsächlich und wenn man es in der Vorstellung mit einem anderen Gefühle vergleichen *würde*, sich als größere Lust oder geringere Unlust als das andere Gefühl enthaltend herausstellen *würde*. Was für ein anderes Gefühl ist aber dann als Vergleichungspunkt gemeint?

Dies andere Gefühl der Lust (resp. der Unlust) kann entweder ein Gefühl sein, das weder jetzt im Tatbestand des Strebens wirklich vorhanden noch vorgestellt ist, oder es kann zweitens ein jetzt nur vorgestelltes, oder endlich drittens ein jetzt wirklich vorhandenes Gefühl sein.

Die erste Möglichkeit ist hier sogleich wieder auszuscheiden. Denn ob ein gegenwärtiges Gefühl im Vergleich mit einem weder jetzt erlebten noch jetzt vorgestellten Gefühl ein Gefühl »relativer Lust« oder »relativer Unlust« ist, ändert weder das Gefühl selbst, noch den gegenwärtigen Bewußtseinstatbestand überhaupt; diese bleiben, was sie sind. Es wäre immer nur die Vorstellung eines Erlebnisses und *irgendein Gefühl* der Lust oder der Unlust vorhanden. Damit ist aber weder die Vorstellung eine Zielvorstellung, noch der Tatbestand ein Tatbestand des Strebens. – Es könnte höchstens behauptet werden, in allem Streben sei das vorhandene Gefühl der Lust oder der Unlust derart beschaffen, daß es sich als Gefühl der »relativen Lust« herausstellen würde, wenn man es mit einem vorstellbaren bestimmten anderen Gefühle vergleichen würde; wobei man natürlich angeben müßte, was für ein anderes Gefühl gemeint ist. Aber mit dieser Bestimmung geht man über den gegenwärtigen Bewußtseinstatbestand hinaus. Denn es ist kein Merkmal eines Gefühles, daß es sich, wenn man es mit einem anderen jetzt weder vorgestellten noch vorhandenen Gefühl vergleichen würde, als Gefühl »relativer Lust« zeigen würde. Wir können daher diese Behauptung beiseite lassen.

Nehmen wir die zweite Möglichkeit, so würde der Bewußtseinstatbestand aus der beachteten Vorstellung eines Erlebnisses, einem an dieselbe geknüpften Gefühl der Lust oder der Unlust und einem vorgestellten Gefühl der Lust oder der Unlust, demgegenüber das wirklich vorhandene Gefühl ein Gefühl »relativer« Lust ist, bestehen. Jedoch auch, wenn zu einem Gefühl und der Vorstellung eines Erlebnisses noch eine Gefühlsvorstellung hinzutritt, *ist* der Tatbestand noch kein Tatbestand des Strebens, die Vorstellung des Erlebnisses also noch keine Zielvorstellung. – Es wäre nur noch möglich, daß wenigstens *zum* Tatbestande des Strebens außer den sonstigen Elementen immer noch eine bestimmte Gefühlsvorstellung *gehöre*. Dann fragt es sich natürlich wiederum, was für ein vorgestelltes Gefühl gemeint ist, d. h. was als Gegenstand dieses vorgestellten Gefühles mitvorgestellt ist. Hier könnte

nur die Vorstellung der Nichtverwirklichung des erstrebten Erlebnisses in Betracht kommen. Nun »zieht« man in der Tat, wenn man das Erlebnis erstrebt und indem man dies tut, die Verwirklichung des Erlebnisses der Nichtverwirklichung desselben »vor«; die Verwirklichung ist einem »lieber« als die Nichtverwirklichung desselben; oder die Verwirklichung ist im Verhältnis zur Nichtverwirklichung Gegenstand »relativer Lust«. Aber es gilt noch erst festzustellen, was das heißt.

Zunächst ist nun soviel sicher, daß nicht in jedem Zustand des Strebens außer der Verwirklichung des erstrebten Erlebnisses auch noch gleichzeitig die Nichtverwirklichung desselben und zugleich das Gefühl, das diese Nichtverwirklichung bereiten würde, mitvorgestellt ist. Ja, es ist zweifelhaft, ob man überhaupt gleichzeitig die Verwirklichung und die Nichtverwirklichung eines und desselben Erlebnisses vorstellen kann, denn mit dem einen ist ja das aufgehoben, was mit dem anderen gesetzt ist. Es könnten also beim Streben die Vorstellungen der Verwirklichung und der Nichtverwirklichung des erstrebten Erlebnisses nur nacheinander möglich sein. Außerdem, wenn man sonst während des Strebens zur Vorstellung der Nichtverwirklichung des Erstrebten übergeht, so bleibt es nicht bei dem bloßen Wissen, daß uns die Nichtverwirklichung ein so und so großes Gefühl der Lust oder der Unlust bereiten würde, sondern es entsteht ein wirkliches Gefühl der Lust oder der Unlust. Demgemäß könnte es also sein, daß in jedem Zustande des Strebens die Vorstellung der Nichtverwirklichung und die Vorstellung der Verwirklichung des erstrebten Erlebnisses aufeinander folgten, und daß dabei allemal das an die letztere geknüpfte Gefühl im Vergleich mit dem die erstere begleitenden Gefühl ein Gefühl »relativer Lust« wäre.

Doch damit haben wir schon der dritten der oben unterschiedenen Möglichkeiten vorgegriffen. Es konnte drittens das Gefühl, im Vergleich zu welchem das aus der Vorstellung des erstrebten Erlebnisses fließende ein Gefühl »relativer Lust« sein sollte, ein jetzt wirklich erlebtes Gefühl sein. Diese Möglichkeit teilt sich sogleich wieder in zwei: entweder sind dann die beiden Gefühle gleichzeitig vorhanden, oder folgen aufeinander. Und in beiden Fällen ist wieder die Frage: Woher stammt jenes zweite Gefühl? – Nun sagt man etwa, dieses zweite Gefühl werde durch das tatsächliche jetzige Erleben erweckt; die Vorstellung des erstrebten Erlebnisses bereite größere Lust oder geringere Unlust als das tatsächliche jetzige Erleben. Was ist aber unter dem »tatsächlichen jetzigen Erleben« verstanden? Es liege z. B. ein Streben nach einer Geschmacksempfindung vor. Vorhanden ist, soweit wir bisher festgestellt haben, außer zufälligen anderen »gegenständlichen« Bewußtseinsin-

halten die Vorstellung der Geschmacksempfindung, von der das ihr mit der Empfindung Gemeinsame im Mittelpunkt der Beachtung steht. Mit dieser beachteten Vorstellung sei nun ein Gefühl der Lust verbunden. Ist nun dieser Tatbestand das »tatsächliche jetzige Erleben«, so müßte er, wenn er zum Gegenstande eines zweiten Gefühles werden sollte, erst zum Gegenstande der Beachtung werden. Damit würde aber das erste Gefühl, also das an die Vorstellung des erstrebten Erlebnisses geknüpfte, als solches verschwinden und nur noch die Vorstellung desselben da sein. An seine Stelle wäre ein anderes, eben das zweite Gefühl getreten. Es wären also gar keine zwei gleichzeitigen Gefühle mehr vorhanden. Außerdem findet aber beim Streben jene Reflexion auf das gegenwärtige Erleben nicht immer statt; wir machen nicht immer, wenn wir streben, den Tatbestand unseres Strebens selbst wieder zum Gegenstande der Beachtung. Also kann auch in diesem Falle keine Sukzession der beiden Gefühle bei allem Streben vorkommen.

Als »tatsächliches jetziges Erleben« könnte dann die Geschmacksempfindung, die jetzt vorhanden ist, gemeint sein; so daß also die *vorgestellte* Geschmacksempfindung mehr Lust bereiten solle, als die *gegenwärtige* Geschmacksempfindung. – Doch dies würde nur für ein solches Streben gelten können, das auf den sofortigen Eintritt der Geschmacksempfindung gerichtet wäre. Wenn ich dagegen z. B. jetzt eine Frucht genieße, die einen besonders angenehmen Geschmack hat, so kann ich doch wünschen, ich hätte früher ähnliche Früchte, die aber, wie ich weiß, nicht einen in gleichem Grade angenehmen Geschmack hatten, gekostet; oder ich kann für die Zukunft diese nicht soviel Lust wie die gegenwärtige Geschmacksempfindung bereitenden Früchte zu genießen erstreben. Die Vorstellung, ich hätte sie gekostet oder ich werde die Geschmacksempfindung in Zukunft haben, erweckt dann aber nicht notwendig ein größeres Lustgefühl als dasjenige ist, welches mir die gegenwärtige Geschmacksempfindung bereitet.

Es könnte nun noch als »gegenwärtiges Erleben« das dem Tatbestand des Strebens unmittelbar vorangehende Erlebnis gemeint sein. Zu diesem tritt die Vorstellung des nachher erstrebten Erlebnisses hinzu und erweckt, so scheint es, ein Gefühl der Lust, das im Vergleich zu dem Gefühl, das beim Eintritt der Vorstellung vorhanden war, ein Gefühl größerer Lust (resp. geringerer Unlust) ist. Aber das würde wiederum nicht allgemein gelten. Denn mit dem Eintritt jener Vorstellung kann ein Gefühl geringerer Lust entstehen, als die Lust war, die bei seinem Eintritt vorhanden war. Fällt einem z. B. während der genußreichen Lektüre eines Dramas plötzlich ein, daß man die Haustüre zu schließen vergessen hat, und entsteht damit ein

Streben, das Vergessene jetzt auszuführen, so bereitet die Vorstellung dieses Tuns nicht gegenwärtig größere Lust, als vorher das Lesen des Dramas gewährte. – Das zweite Gefühl, in Bezug auf welches das von der Vorstellung des Erstrebten herrührende Gefühl ein Gefühl »relativer Lust« sein soll, kann also nicht das von dem »gegenwärtigen Erleben« herkommende sein.

Wenn wir überhaupt beachten, daß das Streben auch auf etwas Vergangenes und etwas in fernerer, nicht bloß in unmittelbarer Zukunft Liegendes gerichtet sein kann, daß es gleichsam »eine durch das Gefühl bestimmte Gestaltung des *vorgestellten* vergangenen oder zukünftigen Erlebens« in sich schließt, so sehen wir, daß nicht der Unterschied der Gefühlswirkungen des *Gegenwärtigen* und des Vorgestellten, sondern nur der Unterschied der Gefühlswirkungen *des vorgestellten Vergangenen* und *anderen* vorgestellten Vergangenen, oder *des vorgestellten Zukünftigen* und *anderen* vorgestellten Zukünftigen in Betracht kommen kann. Nun stellen wir aber, wenn etwas Vergangenes oder Zukünftiges Gegenstand des Strebens ist, nicht immer etwas *bestimmtes* anderes Vergangenes oder Zukünftiges vor, das statt des erstrebten Vergangenen oder Zukünftigen *war* oder möglicherweise *sein wird.* Es kann also nur überhaupt das Bewußtsein, daß das Erstrebte *nicht* war oder *nicht* ohne weiteres sein wird, den Gegensatz zur Vorstellung der Verwirklichung des Erstrebten bilden. Dieser Gegensatz muß aber auch vorhanden sein, wenn die Vorstellung eines Erlebnisses zur Zielvorstellung werden, also ein Streben nach dem Erlebnis entstehen soll. Denn, ist das Bewußtsein vorhanden, das Erlebnis *war* in der Vergangenheit, so kann kein Streben, es möchte in der Vergangenheit dagewesen sein, entstehen. Und ebenso, wenn das Bewußtsein vorhanden ist, das Erlebnis *wird* in Zukunft *sicher* ohne weiteres *sein*, so kann nur Freude darüber entstehen, daß es sein wird, oder ein Streben, daß es in *einem anderen* zukünftigen Zeitpunkte sein möge, nicht aber ein Streben, daß es in dem Zeitpunkte, für den sein Eintritt gewiß ist, eintreten möge.

Jedes Streben beruht also auf der Annahme, daß das vorgestellte Erlebnis zu der mehr oder weniger bestimmten Zeit, der angehörig es vorgestellt wird, nicht stattfand oder ohne weiteres nicht stattfinden wird, d. h. aber, es geht das Streben von der Annahme des Nicht-Seins des Erlebnisses in der vorgestellten Zeit aus. Der Gegensatz zwischen vorgestelltem Sein und Nicht-Sein des Erlebnisses ist also bei jedem Streben vorhanden. Wir sahen aber schon, daß die *gleichzeitige* Vorstellung des Seins und des Nicht-Seins des Erlebnisses beim Streben weder vorkommt noch möglich ist; daß sie vielmehr nur nacheinander möglich sind. Dann sind aber auch die zugehörigen Ge-

fühle nur, wenn auch unmittelbar, nacheinander möglich. Das vorgestellte Erlebnis wäre also dann Gegenstand »relativer Lust«, wenn beim Übergang von der Vorstellung des Nicht-Seins dieses Erlebnisses zur Vorstellung seines Seins das Gefühl an Lust zunimmt, resp. an Unlust abnimmt. Ein Gefühl »relativer Lust« an und für sich genommen wäre also dann ein von geringerer zu größerer Lust, oder ein von größerer zu geringerer Unlust, oder ein von Unlust zu Lust übergehendes Gefühl; kurz ein wachsendes Lustgefühl, resp. ein abnehmendes Unlustgefühl. Durch das Hinzutreten eines solchen Gefühles soll also die Vorstellung eines Erlebnisses zur Zielvorstellung und der Tatbestand zu einem Streben werden.

Es ergeben sich demgemäß die folgenden Fragen: 1. Findet in jedem Streben ein Übergang von der Vorstellung des Nicht-Seins zur Vorstellung des Seins eines Erlebnisses statt? Wenn er stattfindet, so wird niemand leugnen, daß damit ein Gefühl »relativer Lust« im eben bezeichneten Sinne verbunden ist. Damit stände dann fest, daß bei allem Streben ein Gefühl »relativer Lust« vorhanden ist. Dann fragt sich aber 2. Wird die Vorstellung eines Erlebnisses durch Hinzutritt dieses Gefühles »relativer Lust« zur Zielvorstellung, oder, was dasselbe heißt, wird dadurch der Tatbestand zu einem Streben?

In Bezug auf die erste Frage ergibt sich, daß weder die Vorstellung des Seins noch die Vorstellung des Nicht-Seins des Erlebnisses streng genommen immer vorhanden ist, wenn wir nach dem Erlebnis streben. Man kann höchstens sagen, wenn wir ein Erlebnis erstreben, so befinden wir uns *auf dem Wege von* der Vorstellung des Nicht-Seins *zur* Vorstellung des Seins des Erlebnisses. Nennen wir die Vorstellung des Seins des Erlebnisses in strengem Sinne die Antizipation des Erlebnisses, so ist klar, daß diese Antizipation nur selten und dann nur vorübergehend erreicht wird. Ist sie aber erreicht, gelingt mir also vorübergehend die Annahme, das Erlebnis sei gewesen oder werde sein, so bin ich »ganz in die Vergangenheit oder die Zukunft versenkt« und erlebe gleichsam in der Vorstellung das Erlebnis. Damit hört dann auch vorübergehend das Streben nach dem Erlebnis auf; es ist nur dasjenige Gefühl vorhanden, welches durch die Antizipation des Erlebnisses eben erregt werden kann. Damit also das Streben bestehen bleibt, ist es nötig, daß die Antizipation nicht vollständig erreicht ist. Andererseits aber kann auch dann, wenn die Vorstellung, das Erlebnis sei nicht gewesen oder werde nicht sein, vorherrscht, das Streben nach dem Erlebnis völlig verschwinden, und nur Unlust oder Trauer darüber, daß es nicht war oder nicht sein wird, vorhanden sein. Zum Bestehenbleiben des Strebens gehört also auch, daß nicht aus-

schließlich die Vorstellung des Nicht-Seins des Erlebnisses vorhanden ist. Wir können also die Vorstellung des Nicht-Seins des Erlebnisses und die Antizipation des Erlebnisses als die beiden Nullpunkte des Strebens bezeichnen. Das Streben entsteht, wenn wir von der Vorstellung des Nicht-Seins zur Vorstellung des Seins des Erlebnisses übergehen; es vergeht wieder, wenn die Antizipation gelungen ist. Während des Strebens ist also eine Bewegung von der Vorstellung des Nicht-Seins des erstrebten Erlebnisses zur Antizipation desselben vorhanden. Diese Bewegung bringt aber notwendig die Änderung des Gefühles von geringerer zu größerer Lust, von Unlust zu geringerer Unlust oder zu Lust, kurz ein Gefühl »relativer Lust« mit sich.

Wir können also das Vorhandensein eines Gefühles »relativer Lust« im Tatbestand des Strebens nach einem Erlebnis zugeben. Dann besteht aber noch die zweite Frage, ob die Vorstellung eines Erlebnisses durch das Hinzutreten dieses Gefühles zur Zielvorstellung wird, d. h. ob der Bewußtseinstatbestand des Strebens damit schon gegeben ist. – Diese Frage soll jedoch erst im folgenden Abschnitt weiter behandelt werden.

Wir sahen also, daß es bei der Zielvorstellung auf die *gegenwärtige*, und nicht auf die *vorgestellte* Gefühlswirkung des vorgestellten Erlebnisses ankommt, und daß diese in einem Gefühl »relativer Lust« besteht. Ein Gefühl »relativer Lust« entsteht nicht durch bewußte Vergleichung zweier gegenwärtiger Gefühle, denn eine solche ist unmöglich, sondern es ist ein mit der Annäherung an die Antizipation des erstrebten Erlebnisses zunehmendes Lustgefühl oder abnehmendes Unlustgefühl oder ein von Unlust zu Lust übergehendes Gefühl.

Zu dem Gesagten muß ich aber nun noch eine Bemerkung und einige Ergänzungen hinzufügen, um Mißverständnissen vorzubeugen.

Wir haben bisher *nur ein* Erlebnis als vorgestelltes Ziel vorausgesetzt, dagegen den »Konflikt von Strebungen«, also den Tatbestand, in welchem mehrere sich in ihrer Verwirklichung ausschließende Erlebnisse gleichzeitig Gegenstände des Strebens sind, nicht erwähnt. Das geschah mit Absicht, um den zu untersuchenden Tatbestand vorerst noch möglichst einfach zu halten. Später werden wir uns auch dem komplizierteren Tatbestand zuwenden.

Man könnte nun gegen den bisher immer gebrauchten Ausdruck »Erlebnis« Einwände erheben. Nicht immer scheint ein eigenes Erlebnis, sondern auch häufig fremde Erlebnisse und einfaches Geschehen Gegenstand des Strebens zu sein. Wenn ich wünsche, daß ein anderer ein ihm angenehmes Erlebnis erlebe, so erstrebe ich, scheint es, doch nicht ein *eigenes* Erlebnis, sondern eben ein *fremdes*. – Das ist aber in der Tat nur Schein. Zunächst ist im

Voraus noch zu bemerken, daß die Behauptung, Gegenstand des Strebens sei immer ein eigenes Erlebnis, nicht sagen will, es werde ein Erlebnis nur deshalb erstrebt, weil es als eigenes vorgestellt werde, sondern nur, daß das, was der Mensch erstrebt und erstreben kann, tatsächlich nur eigene Erlebnisse sind. Um nun zu sehen, was im obigen Fall wirklich Gegenstand des Strebens ist, fragen wir, mit dem Eintritt welchen Geschehens das Streben sich befriedigen würde. Tritt etwa das fremde Erlebnis ein, d. h., erlebt der andere das, was ich ihm gewünscht habe, ohne daß ich etwas von diesem Eintritt weiß, so ist mein Streben natürlich noch nicht befriedigt. Wäre aber das fremde Erlebnis als solches Gegenstand meines Strebens, so müßte mit der Verwirklichung des Erlebnisses auch mein Streben sich befriedigen. Nicht die Verwirklichung des fremden Erlebnisses überhaupt, sondern die Verwirklichung desselben *für mich, für mein Bewußtsein* kann mein Streben befriedigen. Ich muß von dem Eintritt des Erlebnisses in dem anderen Kenntnis gewinnen, wenn mein Streben in Befriedigung übergehen soll. Wir können mit unserem Streben nicht aus unserem Bewußtsein heraus. Also ist mein *Wissen* davon, daß der andere das Erlebnis habe, Gegenstand meines Strebens. Damit ist aber nicht gesagt, daß dieses Streben ein Streben nach Erkenntnis wäre. Ich erstrebe nicht Gewißheit an und für sich, ebensowenig wie ich erstrebe, daß ich selbst das fremde Erlebnis erlebe; ich erstrebe vielmehr, daß für mein Bewußtsein oder meine Vorstellung das fremde Erlebnis als wirklich stattfindend sich darstelle. Nicht das Wissen an sich, die Gewißheit, befriedigt mich daher in diesem Falle, sondern der Inhalt, die Materie des Wissens, die Gewißheit, *daß* der andere das Erlebnis hat. Man kann ein Streben, das nicht auf den Inhalt des Wissens, sondern bloß auf die Gewißheit gerichtet ist, ein theoretisches Urteilsstreben; ein Streben, das auf die Materie des Wissens, also darauf gerichtet ist, daß gerade dies Bestimmte wirklich sei, ein praktisches Urteilsstreben nennen. Das Streben darnach, daß ein anderer etwas erlebe, ist also dann ein praktisches Urteilsstreben und somit auf ein eigenes Erleben gerichtet. Es braucht demgemäß doch nicht die Vorstellung, ich erlebte das fremde Erlebnis, Gegenstand »relativer Lust« zu sein; wenn nur der Gedanke, der andere erlebe das Erlebnis, »relative Lust« bereitet, so bereitet eben ein vorgestelltes mögliches eigenes Erleben »relative Lust«.

Ebenso verhält es sich, wenn ein einfach tatsächliches Geschehen der Gegenstand des Strebens zu sein scheint. Wenn jemand z. B. nach einem sogenannten »anständigen« Begräbnis für seine Person strebt, so strebt er freilich nicht danach, dieses Begräbnis mit anzusehen oder es sonst zu *erleben*. Also das eigene Erleben dieses Begräbnisses ist nicht Gegenstand seines Stre-

bens. Es scheint vielmehr einzig und allein das einfache Stattfinden eines bestimmten Geschehens erstrebt zu sein. Aber die Befriedigung seines Strebens tritt nicht erst ein, wenn das Begräbnis stattfindet. Und alles, was er zur Erfüllung dieses Strebens tut, zielt nicht darauf ab, das Stattfinden des Begräbnisses herbeizuführen, sondern darauf ab, ihm die Gewißheit zu verschaffen, daß sein Begräbnis dann, wenn es stattfinden wird, in bestimmter Weise stattfinden werde. Er will sich ein »anständiges« Begräbnis *sichern*. Hat er diese Gewißheit erlangt, so ist auch sein Streben befriedigt. Also auch hier liegt ein praktisches Urteilsstreben vor, d. h. ein Streben nach Gewißheit nicht darüber, *ob* dies oder jenes sei oder sein werde, sondern darüber, *daß* gerade dieses Bestimmte sein werde. Das ist aber ein Streben nach einem eigenen Erlebnis.

Wenn also ein Urteil oder Gewißheit erstrebt wird, so kann einmal die Materie des Urteils Gegenstand »relativer Lust«, ein andermal die bloße Gewißheit, die Form des Urteils Gegenstand »relativer Lust« sein, während die Materie desselben mehr oder weniger gleichgültig ist. Das führt uns auf eine weitere Ergänzung.

Wenn man sagt, das vorgestellte Erlebnis müsse im Streben Gegenstand »relativer Lust« sein, so ist damit keine eindeutige Bestimmung ausgesprochen. Wenn jemand z. B. darnach strebt Karten zu spielen, oder zu rudern, oder zu radeln, so ist das erstrebte Erlebnis aus Mehrfachem zusammengesetzt. Von diesem braucht nun die äußerliche Ortsveränderung der Karten, der Ruder, des Bootes, des Rades, des eigenen Körpers, sowie auch die dabei stattfindenden Empfindungen und Wahrnehmungen, soweit sie mit den Erlebnissen vorgestellt werden, *nicht* Gegenstand der Lust oder der »relativen Lust« zu sein; ja sie können sogar unter Umständen, unbeschadet des Strebens nach den Erlebnissen, unlustvoll sein. Es braucht vielmehr bloß die Art der eigenen geistigen oder körperlichen Betätigung, wie sie das betreffende vorgestellte Erlebnis in sich schließt, Gegenstand der Lust zu sein, wenn das vorgestellte Erlebnis Gegenstand des Strebens werden soll. Dies trifft z. B. für Spiel und Sport zu. Nun kann aber selbst dieses eigene Tun »relativ unlustvoll« sein, und trotzdem das Erlebnis erstrebt werden. Dies tritt ein, wenn nur der Gedanke, daß *ich* der Täter dieses Tuns bin, »relativ lustvoll« ist, z. B. bei Wettrennen ohne Preisverteilung. Kurz gesagt, ein vorgestelltes Erlebnis kann ein vorgestelltes eigenes Tun einschließen; und mein Streben kann darauf gerichtet sein, dies oder jenes zu tun. Die Behauptung, die Vorstellung dieses Tuns sei dann Gegenstand »relativer Lust«, kann einen dreifachen Sinn haben. Denn das Tun läßt sich in drei Momente zerlegen: in das,

was ich tue, in die Art meiner Tätigkeit und in das Ich, der ich dies tue (wo unter Ich natürlich das vorgestellte Ich verstanden ist). Es kann also entweder das, was ich tue, oder mein Tun selbst, oder Ich als der Täter des Tuns Gegenstand »relativer Lust« und des Strebens sein.

Wir fahren nun nach diesen ergänzenden Bemerkungen in der Bestimmung des Tatbestandes des Strebens weiter fort. Weder die beachtete Vorstellung eines Erlebnisses, wie sie früher charakterisiert wurde, noch die Vorstellung eines lustvollen oder »relativ lustvollen« Erlebnisses, noch die lustvolle Vorstellung eines Erlebnisses ist, wie wir sahen, schon ein Streben nach dem Erlebnis. Wir haben nun noch die obige Frage wieder aufzugreifen, ob mit der abstrahierend beachteten Vorstellung des Erlebnisses und dem damit verbundenen Gefühl »relativer Lust«, also mit der »relativ lustvollen« beachteten Vorstellung, der Tatbestand des Strebens erschöpft sei.

5. Das Strebungsgefühl

Es scheint in der Tat ein Streben nach einem Erlebnis immer zugleich dann gegeben zu sein, wenn die Vorstellung des Seins dieses Erlebnisses tatsächlich gegenwärtig größere Lust bereitet als die Vorstellung des Nicht-Seins desselben. Und andererseits kommt, wenn die Vorstellung des Seins eines Erlebnisses nicht größere Lust oder geringere Lust als die Vorstellung des Nicht-Seins dieses Erlebnisses erweckt, ein Streben nach diesem Erlebnis selbst nicht vor. Jedoch auch wenn sich dies so verhält, wenn auch Streben und jener bezeichnete Tatbestand immer zusammen vorkommen, so ist das noch kein Beweis dafür, daß Streben und dieser Tatbestand identisch sind.

Um zu bestimmen, ob sie identisch sind oder nicht, suchen wir zunächst auf anderem Wege das Charakteristikum der Tatbestände des Strebens überhaupt gegenüber strebungslosen Tatbeständen zu ermitteln, um dann zu prüfen, ob sich dies Merkmal schon unter den bisher festgestellten Elementen des Tatbestandes des Strebens befindet.

Was meinen wir, wenn wir, statt von einem einfachen Sein und Geschehen, von einem Streben sprechen? – Ein einfaches Sein ist es z. B., wenn ein Objekt an einem bestimmten Ort sich befindet; ein einfaches Geschehen ist es, wenn das Objekt sich sukzessive in stetigem Übergange an den Orten a, b, c usw. befindet. Wenn wir nun im ersteren Falle sagen, das Objekt »strebt« seinen Ort zu verändern, und im zweiten Falle, das Objekt strebt von Ort zu Ort, so fügen wir offenbar in der Vorstellung zu dem wahrgenommenen Sein und Geschehen etwas hinzu. Wir denken in dem Objekt ein Drängen, Sich-Bemühen oder eine Tendenz zur Ortsbewegung vorhanden. Wir meinen

überall, wo wir von Streben sprechen, nicht bloß das einfache Sein und Geschehen, sondern vor allem dieses eigenartige Moment des *Drängens* oder der *inneren Tendenz*, das uns in den Objekten vorhanden zu sein scheint. Dies Moment macht eben den besonderen Sinn des Begriffes des Strebens aus.

Woher haben wir nun das Wissen von diesem eigenartigen Element, d. h. in welchem Gebiete unserer Erfahrung können wir dieses Element unmittelbar erleben? Seit Humes Untersuchungen ist anerkannt, daß wir es nicht durch die Wahrnehmung der Objekte und ihrer Eigenschaften kennen lernen. Wir nehmen niemals das Streben eines von uns verschiedenen Objektes oder Individuums wahr. Wir können also nur daher davon Kenntnis haben, daß es als unser eigenes Streben und zwar als unser bewußtes Streben vorkommt.

Da wir nun einmal Kenntnis von dem eigenartigen Moment des Drängens oder der Tendenz, das den eigentlichen Sinn des Begriffes »Streben« ausmacht, haben, so muß sich dieses Moment auch an dem einzig möglichen Orte, nämlich in dem Bewußtseinstatbestande unseres Strebens vorfinden. Bezeichnen wir dieses Moment, sofern es bewußt ist, als *Strebungsgefühl*, ohne noch zunächst diese Bezeichnung zu rechtfertigen, dann entsteht also die Frage: Welches von den bisher als Elemente des Tatbestandes des bewußten Strebens festgestellten Inhalten ist mit diesem Strebungsgefühl identisch? Soll die von einem Gefühl »relativer Lust« begleitete Vorstellung eines Erlebnisses schon den Tatbestand des Strebens erschöpfend konstituieren, und macht erst der Hinzutritt des Gefühles »relativer Lust« zu der Vorstellung eines Erlebnisses den Tatbestand zu einem Streben, so könnte nur in diesem Gefühle »relativer Lust« das Charakteristikum alles Strebens, nämlich das Strebungsgefühl, zu suchen sein. Es müßte also Strebungsgefühl und Gefühl »relativer Lust« identisch sein, und allemal wenn ein Gefühl »relativer Lust« in einem Bewußtseinstatbestande vorhanden wäre, müßte derselbe ein Streben nach dem Gegenstande der »relativen Lust« darstellen.

Betrachten wir jedoch ein Gefühl »relativer Lust« rein für sich, so ist es nichts weiter als ein Gefühl zunehmender Lust oder abnehmender Unlust. Aber in dem Erleben jetzt einer Lust von bestimmter Größe, dann einer etwas größeren Lust, dann einer wieder etwas größeren Lust usf., oder jetzt einer Unlust von bestimmter Größe, dann einer Unlust von etwas geringerer Größe, dann einer wieder etwas geringeren Unlust usf., liegt noch gar nichts von einem Drängen, einer Tendenz, kurz von einem Strebungsgefühl enthalten. Folgt z. B. im Gesichtsfeld auf eine weniger angenehme Farbe eine angenehmere, so daß sie beachtet sind und entsprechende Lustgefühle erwecken, so ist an und für sich ein Gefühl »relativer Lust« vorhanden, aber

nicht ein Streben nach dem Anblick der zweiten Farbe. Außerdem, wenn ein Streben in Befriedigung übergeht, wenn das Erstrebte sich sukzessive verwirklicht und das Gefühl der Lust sukzessive und stetig dabei wächst, so verschwindet meistens das Strebungsgefühl gleichzeitig, d. h. das Streben hört auf. Es ist also dann ein Gefühl »relativer Lust« stetig vorhanden, während gleichzeitig das Strebungsgefühl stetig verschwindet. Beides, »Strebungsgefühl« und Gefühl »relativer Lust« können daher nicht identisch sein.

Ja, es müßte schließlich, wenn beides identisch wäre, auch jedes Lust- oder Unlustgefühl schon ein Strebungsgefühl sein. Denn jedes Lustgefühl wird wohl ein Stadium der Zunahme und jedes Unlustgefühl ein Stadium der Abnahme durchmachen. Nun hat man allerdings behauptet, in jedem Lustgefühl sei auch tatsächlich ein Streben, den Gegenstand des Lustgefühls festzuhalten; in jedem Unlustgefühle ein Streben, den Gegenstand desselben zu beseitigen, enthalten. Aber hiermit kann nicht gesagt sein, daß es keine strebungslose, inaktive Freude oder Trauer gebe; daß kein ruhiges Genießen vorkomme, und daß immer auch ein Streben nach Verweilen des Lusterregenden tatsächlich *gefühlt* werde. Denn das würde der Erfahrung widersprechen. Wenn freilich das, was die Lust bereitet, dem Bewußtsein zu entschwinden droht, dann kann ein solches Streben entstehen. Aber das beweist nicht, daß das Streben schon vorher da war. Sagt man, das Streben war schon da, aber in statu nascendi oder unbewußt, es trete erst im Bewußtsein hervor, wenn das Lusterregende in seinem Bestande bedroht werde, so müßte erstens die Berechtigung zur Annahme eines unbewußten Strebens nachgewiesen werden, und zweitens wäre damit ja zugegeben, daß für das *Bewußtsein* das Strebungsgefühl nicht vorhanden war, obgleich ein *bewußtes* Gefühl »relativer Lust« existierte; daß also auch das Gefühl »relativer Lust« nicht mit dem Strebungsgefühl identisch sein kann.

Nun könnte jedoch unter den speziellen Umständen, wie sie beim Tatbestande des Strebens vorliegen, also dann, wenn die beachtete Vorstellung des Seins eines Erlebnisses gegenüber der Vorstellung des Nicht-Seins desselben gegenwärtig »relative Lust« erweckt, das Gefühl »relativer Lust« doch schon ein Strebungsgefühl sein, oder unter diesen Umständen zu dem Gefühl »relativer Lust« das Strebungsgefühl immer hinzutreten. Da aber, wie wir sahen, das Gefühl »relativer Lust« *an und für sich* noch kein Strebungsgefühl ist, so würden diese beiden Möglichkeiten auf eine und dieselbe hinauslaufen. Daß dies so ist, daß es also gleichgültig ist, ob man sagt, unter den speziellen Umständen, wie sie beim Streben vorliegen, *ist* das Gefühl »relativer Lust« zugleich ein Strebungsgefühl, oder ob man sagt, es *tritt* dann

zu dem Gefühl »relativer Lust« ein Strebungsgefühl *hinzu*, dies wird sich zeigen, wenn wir jetzt endlich als notwendiges Erfordernis zunächst den Begriff des Gefühles überhaupt etwas genauer zu fixieren suchen.

Auch mit dem *Begriff »Gefühl«* soll natürlich eine Gattung von *bewußten* Erlebnissen bezeichnet werden, die als *Bewußtseinsinhalte* durch bestimmte spezifische Eigentümlichkeiten charakterisiert sind. Als solche Bewußtseinsinhalte sind die Gefühle total verschieden von irgendwelchen Empfindungen, auch von Tast- oder Wärme-Empfindungen, die man im gewöhnlichen Leben häufig auch als »Gefühle« bezeichnet. Empfindungen, in dem früher definierten Sinne, konstituieren das, was man die Außenwelt nennt; sie sind immer etwas, das dem unmittelbaren Bewußtseins-Ich als ein von ihm Verschiedenes gegenübertritt. Die Gefühle dagegen konstituieren das Ich; sie bilden gleichsam die Art, wie das Ich in seinen Beziehungen zu »gegenständlichen« Inhalten beschaffen ist; sie sind die wechselnden Zuständlichkeiten des Ich, kurz die *Modifikationen des Bewußtseins-Ich*. Den Gefühlen gegenüber können daher, wie wir es bisher schon getan haben, die Empfindungen als »gegenständliche« Bewußtseinsinhalte bezeichnet werden. Versteht man unter »Bewußtseinsinhalten« *nicht nur* die »gegenständlichen«, d. h. diejenigen, die dem Ich als etwas anderes gegenüberstehen, sondern jedes Moment oder Element, das sich überhaupt im Bewußtseinstatbestande unterscheiden läßt, so sind Gefühle natürlich auch Bewußtseinsinhalte. Aber nur *vorgestellte* Gefühle oder *Vorstellungen* von Gefühlen dürfen zu den »gegenständlichen« Bewußtseinsinhalten gerechnet werden.

Der Unterschied zwischen Empfindung und Gefühl erweist sich als so fundamental, daß es unbegreiflich erscheint, wie man Gefühle als *Eigenschaften* von Empfindungen hat auffassen können. Nur ein gewalttätiges Streben nach Vereinfachung, verbunden mit einer unbemerkten Ausdehnung des Begriffes der »Eigenschaft«, können dazu geführt haben. Als Eigenschaften von Empfindungen können Gefühle schon deshalb *nicht allgemein* gelten, weil nicht alle Empfindungen Gefühle mit sich führen, und weil Gefühle vorkommen, auch wenn Empfindungen im Bewußtsein überhaupt nicht, sondern bloß Vorstellungen vorhanden sind.

Auch von Vorstellungen sind die Gefühle verschieden. Vorstellungen sind keine Modifikationen oder Beschaffenheiten des Bewußtseins-Ich, sondern gehören wie die Empfindungen zu den »gegenständlichen« Inhalten. Nur die »gegenständlichen« Inhalte können während des unmittelbaren Erlebens beachtet werden, nicht aber die Gefühle. Daher übersieht man so leicht die »nicht-gegenständlichen« Inhalte.

Was ein Gefühl ist, läßt sich nicht eigentlich definieren, sondern nur erleben. Wir können den Begriff des Gefühles nur umschreiben, indem wir sagen, unter »Gefühl« ist jede Art der positiven und negativen Anteilnahme des Ich an »gegenständlichen« Inhalten zu verstehen. Nun rechnet man zunächst zur Klasse der Gefühle alle diejenigen Inhalte, die sich als Lust oder als Unlust darstellen. Wir müssen aber auch jenes Moment des Drängens, der Tendenz, des Strebens zu den Gefühlen zählen.

Denn dies Moment läßt sich ebenfalls mit keiner Art von Empfindungen identifizieren. Es ist keine Farbe, kein Ton, kein Geruch, kein Geschmack, keine Temperatur-, Tast- oder Muskelempfindung. Alle diese Empfindungen »bringen dem Bewußtsein Data«, sind etwas dem Ich Gegebenes, stehen dem Ich als etwas anderes gegenüber, kurz, sie sind »gegenständliche« Inhalte. Dagegen »bringt« das Strebungsgefühl, solange es als solches da ist, »dem Bewußtsein kein Datum«, steht dem Ich nicht als etwas anderes gegenüber, ist kein »gegenständlicher« Inhalt. – Und analog wie zu den Empfindungen verhält sich das Strebungsgefühl auch zu den Vorstellungen. Überhaupt ist das Strebungsgefühl ebenfalls, wie die Gefühle der Lust und Unlust, eine Zuständlichkeit des Bewußtseins-Ich, eine Modifikation des Ichgefühles, eine Art der positiven oder negativen Anteilnahme des Ich an »gegenständlichen« Inhalten. Diese Art der Anteilnahme ist z. B. gegeben, wenn man den Eintritt eines wichtigen Ereignisses erwartet oder sehnsüchtig herbeiwünscht, oder wenn man zur Erreichung eines wertvollen Zieles gegen äußere oder innere Hindernisse ankämpft.

Als Gefühl nun kann das Strebungsgefühl während seines Daseins auch nicht Gegenstand der Beachtung werden. Etwas ist Gegenstand der Beachtung, wenn es Gegenstand des Beachtungsgefühles ist, d. h. in besonders inniger Beziehung zum Bewußtseins-Ich steht. Das Strebungsgefühl selbst ist aber nur eine Modifikation des Beachtungsgefühles. Das Beachtungsgefühl müßte sich also auf seine eigene Modifikation richten, oder die Modifikation müßte sich von ihm loslösen und als »gegenständlicher« Inhalt ihm gegenübertreten. Beides ist aber unmöglich[1].

[1] Dem Bestreben, das Strebungsgefühl als unmittelbares Erlebnis zu beobachten, muß daher notwendig immer ein anderes unmittelbares, aber »gegenständliches« Erlebnis in die Hand fallen. Beim Streben pflegen nun meistens irgendwelche Muskelspannungen im Körper vorhanden zu sein, die beim Aufhören des Strebens Muskel-, Sehnen- und Gelenkempfindungen bewirken können. Diese Empfindungen als Nachzügler des Strebungszustandes bieten sich dann der nach dem Strebungsgefühl umherirrenden Beachtung dar und müssen dann notgedrungen als die deutlicher gewordenen Bestandteile des Strebungsgefühles gelten.

Wenn nun aber auch das Strebungsgefühl mit den Gefühlen der Lust und Unlust in die Klasse der Gefühle gerechnet werden muß, so unterscheidet es sich doch auch wieder von ihnen in wesentlichen Zügen. Denn das, was man Gefühle der Lust und Unlust nennt, erscheint als etwas, was das Ich bloß erfährt oder erlebt, was dem Ich angetan wird, und insofern als etwas *Inaktives* oder *Passives*. Während wir uns im Strebungsgefühl gerade *aktiv* oder *uns betätigend* fühlen. Eine solche gefühlte Aktivität enthält das Bewußtseinsgeschehen ja tatsächlich. Es spielt sich in uns nicht etwas ab, dem gegenüber wir bloß inaktiv Lust und Unlust erführen; wir fühlen uns nicht als bloß Leid und Freud erfahrende Zuschauer eines »von selbst« verlaufenden Geschehens, sondern als *aktive* und *reaktive*, als strebende und widerstrebende Teilnehmer an diesem Geschehen.

Schließt man also in die Bedeutung des Wortes »Gefühl« jenes Moment des bloßen Erlebens, der *Inaktivität*, ein, so ist allerdings das Strebungsgefühl kein Gefühl in diesem Sinne. Ist dagegen *jede* Modifikation des Ichgefühles oder *jede* Art der inneren Anteilnahme ein Gefühl zu nennen, so ist natürlich auch das Strebungsgefühl als eine solche Modifikation des Ichgefühles, oder als solche Art der inneren Anteilnahme ein Gefühl. – Wir wollen nun den Begriff des Gefühles in diesem letzteren Sinne fassen. Dann gehören also Lust, Unlust und Strebungsgefühl zusammen.

Die enge Zusammengehörigkeit von Strebungsgefühl und den Gefühlen der Lust und Unlust zeigt sich auch in ihrem gegenseitigen Verhältnis, wenn gleichzeitig ein Gefühl der Lust, resp. der Unlust, mit einem Strebungsgefühl im Bewußtsein vorhanden ist. Sie treten dann nicht nebeneinander als zwei selbständige Gefühle auf, sie vereinigen sich auch nicht zu einem ganz neuen Produkt, sondern sie durchdringen sich gleichsam, sie bilden ein einheitliches Gefühl, an dem sich aber die zwei Seiten oder Momente unterscheiden lassen; kurz, sie bilden *zwei gleichzeitige Modifikationen* eines und desselben Ichgefühles. Es ist ein Gefühl vorhanden, das sowohl Lust-, resp. Unlustgefühl als auch Strebungsgefühl ist, ohne daß doch diese beiden Momente eines und dasselbe wären. Faßt man nun freilich jede dieser Modifikationen für sich als *ein* Gefühl auf, so sind allerdings zwei Gefühle gleichzeitig vorhanden. Wenn man dagegen erklärt, es sei in jedem Moment des Bewußtseins nur *ein* Gefühl möglich, so soll damit nur gesagt sein, daß immer nur *ein* Ichgefühl oder *ein* Bewußtseins-Ich vorhanden ist, und alle anderen sogenannten gleichzeitigen Gefühle in Wahrheit gleichzeitige Modifikationen dieses einen Ichgefühles sind; nicht aber, daß das jeweils vorhandene Ichgefühl nicht gleichzeitig diese verschiedenen Modifikationen haben könnte.

Kehren wir nun zurück zu der anfangs gestellten Frage, so sehen wir jetzt, daß es in der Tat ganz gleichgültig ist, ob man sagt, es ist ein Lustgefühl vorhanden, das gleichzeitig den Charakter des Strebungsgefühles hat, oder ob man sagt, es tritt zu dem Lustgefühl noch ein Strebungsgefühl hinzu. Das gilt dann natürlich auch, falls das Lustgefühl ein Gefühl »relativer Lust« ist. Ist also im Tatbestande des Strebens das Gefühl »relativer Lust« immer gleichzeitig ein Gefühl des Strebens, so heißt das, da das Gefühl der »relativen Lust« *an sich* nicht mit dem Strebungsgefühl identisch sein kann, es hat dies Gefühl der »relativen Lust« zugleich eine besondere Modifikation, oder, es tritt zu ihm das Strebungsgefühl als eine besondere Modifikation des Ichgefühles hinzu. Da jedoch diese neu hinzutretende Modifikation, nämlich das Strebungsgefühl, das wesentliche Charakteristikum für den Tatbestand des Strebens ist, so erscheint es passender, zu sagen, es ist ein mit »relativer Lust« gefärbtes Strebungsgefühl vorhanden.

Durch den Hinzutritt dieses *eigenartigen*, nicht weiter *zurückführbaren*, und insofern *letzten* Bewußtseinselementes wird also erst der Bewußtseinstatbestand zu einem solchen des Strebens. Das Dasein des Strebungsgefühles unterscheidet das Bewußtsein des Strebens von strebungslosen Bewußtseinszuständen. Das Strebungsgefühl ist also auch *die* unmittelbare Erfahrung, die *dem Begriff des Strebens überhaupt* seinen spezifischen Sinn gibt. *Wir* erleben das Strebungsgefühl unter bestimmten Umständen. Finden wir nun analoge Umstände in den Dingen und Vorgängen der sogenannten Außenwelt vor, so denken wir uns unwillkürlich auch in den Dingen und Vorgängen ein Strebungsgefühl vorhanden und sprechen, statt von einem einfachen Sein und Geschehen, von einem Streben in den Dingen und Vorgängen. Wir verlebendigen in dieser Weise so sehr alles Sein und Geschehen überhaupt, daß wir sogar den Empfindungen und Vorstellungen für sich ein Streben beilegen, also Strebungsgefühle zu Bewußtseinserlebnissen hinzudenken, in welchen das erlebende Ich gar kein Streben fühlt. Man muß sich natürlich in der Psychologie hüten, dieses vom Standpunkt des außenstehenden Betrachters hinzugedachte Strebungsgefühl mit dem vom Ich des betrachteten Bewußtseins wirklich erlebten Strebungsgefühl zu verwechseln. Das scheint, wie die Erfahrung zeigt, nicht so leicht zu sein.

Doch wir müssen nun den bisher aufgefundenen Tatbestand des bewußten Strebens noch mehr präzisieren. Strebungsgefühle, wie auch Gefühle der Lust und Unlust, pflegen nämlich nicht nur neben »gegenständlichen« Bewußtseinsinhalten einfach da zu sein, sondern sich auf bestimmte unter diesen Inhalten zu beziehen; d. h., sie pflegen ihren »Gegenstand« zu haben. Außer

demjenigen, das Gegenstand des Strebens oder der Lust resp. der Unlust ist, sind aber, wie wir sahen, immer noch gleichzeitig andere »gegenständliche« Bewußtseinsinhalte vorhanden, die als mehr oder weniger irrelevante Begleiter erscheinen. Wir sahen auch schon, daß die vorgestellten Gegenstände des Strebens gegenüber den übrigen Inhalten besonders herausgehoben oder beachtet sind, d. h. in besonders inniger Beziehung zum Bewußtseins-Ich oder dem Ich-Gefühl stehen. Andererseits hat sich nun herausgestellt, daß Strebungsgefühle und Gefühle der Lust und Unlust nur Modifikationen des Ichs sind. Es wird also derjenige »gegenständliche« Bewußtseinsinhalt, der gerade im Blickpunkt der Beachtung, also in jener exklusiven Beziehung zum Bewußtseins-Ich steht, hiermit schon zu den gleichzeitig vorhandenen Modifikationen des Bewußtseins-Ich, also wenn das Ich Strebungscharakter hat, auch zu dem vorhandenen Strebungsgefühl in Beziehung stehen. Das Strebungsgefühl ist auf ein vorgestelltes Erlebnis bezogen, d. h. also dasselbe wie: das Bewußtseins-Ich hat Strebungscharakter und ist zugleich auf das Vorgestellte bezogen; oder, anders ausgedrückt, das Bewußtseins-Ich steht in strebungsgefärbter Beachtungsbeziehung zu dem »gemeinten« Erlebnis.

Demgemäß sind also auch die Beziehungen von Gefühlen, speziell hier den Strebungsgefühlen, zu den »gegenständlichen« Inhalten ganz anderer Art als Beziehungen zwischen »gegenständlichen« Inhalten unter sich. Während diese letzteren Beziehungen entstehen, indem das Ich des Bewußtseins zuerst zu dem einen Inhalt und dann diesen festhaltend zu dem anderen Inhalt in Beachtungsbeziehung tritt, ist bei der Beziehung des Gefühles auf einen Inhalt das Bewußtseins-Ich nur auf diesen Inhalt beachtend bezogen, während es auf das Gefühl gar nicht in dieser Weise sich zu beziehen braucht und kann, da Ich und Gefühl ohne weiteres eins sind. Das Gefühl müßte sich auch hier gleichsam erst vom Bewußtseins-Ich loslösen und ihm gegenübertreten, wenn eine bewußte Beziehung in gleichem Sinne wie zwischen »gegenständlichen« Inhalten stattfinden sollte. Eine solche Loslösung ist aber unmöglich. Nur zwischen *Vorstellungen* von Gefühlen und anderen »gegenständlichen« Inhalten ist eine derartige bewußte Beziehung möglich. Wie schon früher bemerkt, setzen eben alle Beziehungen zwischen »gegenständlichen« Inhalten, wenn sie für das Bewußtsein existieren sollen, jene andersgeartete Beachtungsbeziehung des Bewußtseins-Ich zu den »gegenständlichen« Inhalten voraus. Bei ersteren sind beide Beziehungspunkte beachtet, bei letzterer nur der eine. Die ersteren sind Beziehungen zwischen Inhalten, die im Blickpunkt der Beachtung stehen, die letztere ist die Beziehung zwischen Inhalt und Blickpunkt selbst. –

Wie beschaffen das ist, was man die Vorstellung des Erstrebten oder die Zielvorstellung nennt, in welchem Verhältnis sie zu Lust und Unlust steht, wodurch der Bewußtseinstatbestand den Charakter des Strebens bekommt, wie die Beziehung des Strebungsgefühles zu dem Gegenstand des Strebens geartet ist, ist im vorstehenden festgestellt worden. Nun scheinen sich aber zwei verschiedene Arten des Strebens gegenüber zu stehen, die man häufig in einen ähnlichen Gegensatz zueinander gesetzt hat, wie die Gefühle der Lust zu den Gefühlen der Unlust. Wie Lust zur Unlust, so scheint sich auch Streben zum Widerstreben, Begehren zum Verabscheuen, Wünschen zum Fürchten, Wollen zum Nicht-Wollen zu verhalten. Da nun Lust und Unlust sich als verschiedenartige Gefühle darstellen, die zwar beide Gefühle sind, aber doch in ihrem eigenartigen Charakter einen direkten Gegensatz bilden, so entsteht die Frage, ob vielleicht auch Streben und Widerstreben sich durch das Vorhandensein analoger entgegengesetzter Gefühle, etwa eines Gefühles des Strebens und eines Gefühles des Widerstrebens, unterscheiden. Ob wir also, wenn wir alle diejenigen Bewußtseinstatbestände, die sich als Zustände des Widerstrebens bezeichnen lassen, auch zu den Tatbeständen des Strebens überhaupt rechnen, nicht noch außer dem bisher festgestellten Strebungsgefühl ein davon verschiedenes Gefühl des Widerstrebens aufsuchen müssen. Wir müssen also noch das Verhältnis von Streben und Widerstreben betrachten.

6. *Streben und Widerstreben*

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Bewußtseinszustände des Widerstrebens tatsächlich vorkommen und daß sie besonders geartete Tatbestände sind, die sich von Bewußtseinszuständen, in denen überhaupt kein Streben vorhanden ist, wohl unterscheiden. Wo ein *Widerstreben* sich findet, da ist nicht einfach *kein Streben* vorhanden. Vielmehr ist in gewissem Sinne jedes Widerstreben, Verabscheuen, Fürchten und Nicht-Wollen als Bewußtseinstatbestand ein wirkliches Streben, nur eben kein Streben *nach* etwas, sondern ein Streben *wider* oder *gegen* etwas. Man kann daher den Begriff des Strebens auch so weit fassen, daß er sowohl das Streben nach etwas, als auch das Streben wider oder gegen etwas in sich schließt. Die in diesem allgemeinen Begriffe des Strebens enthaltenen beiden Arten kann man dann der kurzen Unterscheidung halber auch als *positives* und *negatives* Streben bezeichnen.

Die Tatbestände des Widerstrebens sind aber darum wirkliches Streben, weil sie das Charakteristikum alles Strebens, nämlich jenes Moment des

Drängens, Sich-Bemühens, der Tendenz, das wir als Strebungsgefühl erkannten, in sich enthalten. Wenn aber sowohl das positive wie das negative Streben oder Widerstreben in sich das Strebungsgefühl enthält, so fragt es sich natürlich, ob sich denn positives Streben und Widerstreben überhaupt nicht unterscheiden, und wodurch sie sich eventuell unterscheiden.

Man hat nun gemeint, Streben und Widerstreben seien als Bewußtseinstatbestände nicht verschiedene Verhaltungsweisen des Ich zu vorgestellten Erlebnissen, sondern der Unterschied liege bloß in demjenigen, worauf das Bewußtseins-Ich bezogen sei, kurz, er liege in der Verschiedenheit der jedesmaligen Ziele. Man sagte, sowohl das positive wie das negative Streben sei Streben derselben Art und derselben Beschaffenheit, nur sei das erstere auf ein positiv bestimmtes Ziel, das letztere dagegen auf ein bloß negativ bestimmtes Ziel gerichtet. Aber diese Meinung widerspricht den Tatsachen, und die Überlegung, auf die sie sich zu stützen pflegt, hält sich nicht an die Bewußtseinstatbestände als solche. Diese Überlegung lautet ungefähr folgendermaßen: Wenn ein vorgestelltes Erlebnis Gegenstand des Widerstrebens ist, so ist doch dieses Widerstreben nichts anderes als ein *Streben nach* einem solchen Zustand, in welchem jenes Erlebnis nicht vorkommt; also ist auch das Widerstreben in Wahrheit ein positives Streben nach einem bestimmten Ziel, nur daß hier das Ziel negativ, d. h. als ein solches bestimmt ist, das ein bestimmtes Element *nicht* enthält. Es verhält sich hier wie bei einer Bewegung im Raume; eine Bewegung von einem Orte A hinweg ist zugleich eine Bewegung zu anderen Orten hin, an welchen A sich eben nicht befindet.

Das Richtige an dieser Meinung ist zunächst, daß wir allerdings, wenn wir gegen etwas widerstreben, nicht immer zugleich *nach* etwas *positiv bestimmtem* anderen streben; daß also, falls positives Streben und Widerstreben einander gleich sind, das Widerstreben gegen etwas positiv Bestimmtes nicht ein positives Streben nach etwas anderem positiv Bestimmten, sondern nach etwas anderen bloß negativ Bestimmten sein muß. Wenn ich Widerstreben gegen den vorgestellten Geschmack eines Medikamentes fühle, das ich einnehmen soll, so erstrebe ich nicht damit notwendig zugleich einen bestimmten anderen Geschmack. Aber es ist nicht richtig, daß jedes Widerstreben ein positives Streben nach einem negativ bestimmten Ziele sei. Es gibt vielmehr sowohl positives Streben als auch Widerstreben, das auf etwas *positiv Bestimmtes* sich bezieht; und es gibt sowohl positives Streben als auch Widerstreben, das auf etwas *negativ Bestimmtes* sich bezieht. D. h. sowohl ein Zustand, in dem ein bestimmtes Element als vorhanden vorgestellt ist, als auch ein Zustand, in dem ein bestimmtes Element als nicht vorhanden vorgestellt

ist, kann Gegenstand des positiven Strebens wie auch des Widerstrebens sein. Sowohl *Hoffnung* als auch *Furcht*, daß etwas geschehe, oder daß etwas *nicht* geschehe, kommt vor. Man kann also *nicht allgemein* positives Streben und Widerstreben durch die positive und die negative Bestimmung des Gegenstandes des Strebens unterscheiden.

Mag nun außerdem auch die Bewegung von einem Orte A hinweg zugleich im Resultate dieselbe sein, wie die Bewegung zu einem als außerhalb A liegend charakterisierten Punkte hin, so ist doch das, was wir mit den Worten *»hinweg«* und *»hin«* bezeichnen, nicht dasselbe. Oder, anders ausgedrückt, der Begriff der Bewegung schließt gewöhnlich zweierlei in sich; erstens eine räumliche Ortsveränderung, und zweitens eine von einem zum anderen Orte gerichtete Tendenz. Die Tendenz erscheint zunächst als Ursache der Ortsveränderung. Nun stellt der außenstehende Betrachter Beziehungen zwischen der Tendenz und dem Ausgangs- und dem Zielpunkte her; die Tendenz hat zur Wirkung eine Verringerung der Entfernung des Sich-Bewegenden vom Zielpunkt und zugleich eine Vergrößerung der Entfernung desselben vom Ausgangspunkte. Diese Wirkung würde sich einstellen sowohl, wenn die Tendenz ein *Wegtendieren* vom Ausgangspunkte, als auch wenn sie ein *Hintendieren* zum Zielpunkte wäre. Die Gleichheit der Wirkungen beweist aber keine Gleichheit der Ursachen. Versetzen wir uns in die Tendenz selbst, so *fühlen wir uns anders*, wenn wir von dem Ausgangspunkte wegstreben, als wenn wir zu dem Zielpunkte hintendieren; und unser Blick ist im ersteren Falle auf den Ausgangs-, im letzteren Falle auf den Zielpunkt gerichtet. Ebenso mag nun das Widerstreben gegen ein vorgestelltes Erlebnis dasselbe Resultat haben, wie das Streben nach einem Zustand, in dem dies Erlebnis nicht vorhanden ist, *als Bewußtseinstatbestände* sind dennoch Streben und Widerstreben voneinander verschieden. Wir *fühlen* uns in beiden verschieden. Und wenn das vorgestellte Erlebnis für das Bewußtsein Gegenstand des Widerstrebens ist, so steht dies »Vorgestellte« im Blickpunkt der Beachtung, »unser Blick ist ihm zugewendet«. Ist dagegen ein Zustand ohne jenes Erlebnis für das Bewußtsein Gegenstand des positiven Strebens, so muß eben dieser Zustand, wenn auch noch so abstrakt und unbestimmt vorgestellt, im Blickpunkt der Beachtung stehen, »unser Blick muß ihm zugewendet sein«. Zwar kann auf jenes Widerstreben dieses Streben als Bewußtseinstatbestand unmittelbar folgen, oder auch jenes Widerstreben auf dieses Streben folgen; und es geschieht dies, wenn bloß die »Blickrichtung« sich ändert. Aber mit dieser Änderung der Blickrichtung tritt dann zugleich eine Gefühlsänderung ein. Man kann dann sagen, jedes Widerstreben »hat« ein

Streben, und jedes Streben hat ein Widerstreben »zur Kehrseite«. Nun darf hiermit keine Identität der Bewußtseinstatbestände des Strebens und des Widerstrebens überhaupt gemeint sein.

Um nun den Unterschied zwischen den Bewußtseinstatbeständen des Strebens und des Widerstrebens genauer zu bestimmen, suchen wir zunächst festzustellen, ob die »gegenständliche Seite« des *Widerstrebens* sich prinzipiell von der des *positiven Strebens* unterscheidet oder nicht.

Es steht fest, daß dasjenige, was für den Erlebenden Gegenstand seines Widerstrebens ist, nicht bloß überhaupt im Bewußtsein vorhanden, sondern hervorgehoben, heraustretend, besonders beachtet ist, kurz, im Blickpunkt der Beachtung steht. Außerdem ist auch im Widerstreben etwas Nichtgegenwärtiges als Gegenstand des Widerstrebens »gemeint«. Daran könnte man zweifeln. Es scheint als Gegenstand des Widerstrebens sowohl etwas Gegenwärtiges als auch etwas Nichtgegenwärtiges vorkommen zu können. Gegenwärtige unangenehme Empfindungen, z. B. wieder Geschmacksempfindungen, scheinen Gegenstand des Widerstrebens, des Abscheus werden zu können. Doch auch hier ist das Gegenwärtige als solches nur Gegenstand der Unlust, wenn auch heftigster Unlust. Und dabei kann es unter Umständen bleiben, es braucht nicht notwendig ein Widerstreben daraus hervorzugehen. In Zuständen der Resignation, der »Ergebung in das Schicksal«, ist solche inaktive Unlust ohne das geringste Widerstreben, kurz ohne Reaktion vorhanden. Es tritt eine Änderung im Bewußtseinszustand ein, wenn dieses inaktive Ertragen übergeht in ein Sich-Wehren oder Sich-Auflehnen. Und dann ist nicht das Gegenwärtige als solches Gegenstand des Widerstrebens, sondern das *Dableiben* oder *Verweilen* des unlustvollen Erlebnisses. Also in Wirklichkeit ist es auch etwas Nichtgegenwärtiges, wenn auch in allernächster Zukunft vorhanden Gedachtes, gegen das das Widerstreben gerichtet ist. Ebenso kann etwas Vergangenes Gegenstand des Widerstrebens sein; alles, was man Reue, Gewissensbiß, Ärger etc. nennt, gehört dahin. Und nicht die *gegenwärtige* Vorstellung des Vergangenen, sondern das gegenwärtig *als vergangen vorgestellte* Erlebnis, also in diesem Sinne Nichtgegenwärtige, ist der Beziehungspunkt des Widerstrebens.

Insofern stimmt also die gegenständliche Seite des Tatbestandes des Widerstrebens mit der des Strebens, wie sie in I, 1–3 dargelegt wurde, überein. Der Unterschied von Streben und Widerstreben kann demnach nur auf der Gefühlsseite der Bewußtseinstatbestände liegen, und zwar nicht in vorgestellten Gefühlen, denn diese gehören zur »gegenständlichen« Seite, sondern in wirklich vorhandenen Gefühlen.

Die einfachste Annahme wäre nun die, daß der Bewußtseinstatbestand des positiven Strebens durch das Vorhandensein eines *Gefühles des positiven Strebens*, und der des Widerstrebens durch das Vorhandensein eines *Gefühles des Widerstrebens* charakterisiert sei. Dann würde aber die Frage entstehen, ob sich diese beiden Gefühle als letzte unvergleichbare Elemente gegenüberstehen, oder ob sie nicht doch wieder gemeinsame und verschiedene Elemente enthalten, ob man also ihnen gegenüber auf weitere Analyse verzichten muß oder nicht. Wir sahen nun schon, daß das Widerstreben, wie auch das positive Streben, das Moment des Drängens, Sich-Bemühens, der Tendenz enthält, durch welches sich alles Streben von strebungslosen Tatbeständen unterscheidet. Dies Moment stellte sich als ein Gefühl, nämlich als Strebungsgefühl heraus. Jedenfalls haben also Streben und Widerstreben das Strebungsgefühl als gemeinsames Element. Also werden auch das »*Gefühl* des positiven Strebens« und das »*Gefühl* des Widerstrebens« das Strebungsgefühl überhaupt als gemeinsames Element enthalten; d. h. sie werden Modifikationen des allgemeinen Strebungsgefühles sein. Wir dürfen daher die Frage aufwerfen, wodurch sich diese beiden Modifikationen des allgemeinen Strebungsgefühles voneinander unterscheiden.

Als Anhaltspunkt kann uns die Tatsache dienen, daß man immer gern positives Streben und Widerstreben mit Lust und Unlust in Parallele gesetzt hat. Wie im positiven Streben Bewußtseins-Ich und Gegenstand des Strebens gleichsam zueinander hinneigen, oder das Ich sich mit dem vorgestellten Ziel gleichsam *eins* fühlt, während im Widerstreben das Ich sich mit dem Gegenstand des Widerstrebens *uneins* oder *entzweit* fühlt, so fühlt sich auch das Ich in Lust mit dem Gegenstande der Lust eins, in Unlust dagegen mit dem Gegenstande derselben uneins oder entzweit. Und es scheint eben ein wesentlicher Charakterzug des Lustgefühles dieses Sich-Eins-Fühlen und des Unlustgefühles dieses Sich-Entzweit-Fühlen mit seinem Gegenstande zu sein. Es wäre also zu vermuten, daß durch Hinzutritt eines Lustgefühles das allgemeine Strebungsgefühl zu einem Gefühl des positiven Strebens, und durch Hinzutritt eines Unlustgefühles zu einem Gefühl des Widerstrebens würde.

Es zeigte sich jedoch früher, daß das positive Streben nicht allgemein durch ein mit »absoluter« Lust, sondern nur durch ein mit »relativer Lust« gefärbtes Strebungsgefühl charakterisiert ist. Dementsprechend könnte dann also das Widerstreben durch ein mit »relativer Unlust« gefärbtes Strebungsgefühl charakterisiert sein, so daß demgemäß das »Gefühl des positiven Strebens« nichts weiter als ein mit »relativer Lust«, das »Gefühl des Widerstrebens« nichts weiter als ein mit »relativer Unlust« gefärbtes Strebungsgefühl wäre.

Nun kann sich, wie schon bemerkt, ein Streben in ein entsprechendes Widerstreben durch »Änderung der Blickrichtung« umwandeln. Um daher zu erkennen, ob jene Möglichkeit der Beschaffenheit der Gefühle des Strebens und des Widerstrebens zutrifft, untersuchen wir, welche Gefühlsänderung mit der Verwandlung des Strebens in das entsprechende Widerstreben stattfindet.

Im Tatbestande des Strebens nach einem vorgestellten Erlebnis nahm mit der Annäherung an die Antizipation des Erlebnisses die Lustfärbung des Strebungsgefühles zu (resp. die Unlustfärbung ab). Dabei ist die Annäherung an die Antizipation des Erlebnisses ein Übergang von der Vorstellung des Nicht-Seins zur Vorstellung des Seins des Erlebnisses. Die Vorstellung unseres gewesenen oder sein-werdenden Erlebens zu einem bestimmten Zeitpunkte enthält nicht das erstrebte Erlebnis. Wir setzen das vorgestellte Erlebnis trotzdem in diese vorgestellte Vergangenheit oder Zukunft hinein; d. h. wir sehen ab von dem widersprechenden vorgestellten vergangenen oder zukünftigen Zusammenhang und wenden uns dem als vergangen oder zukünftig vorgestellten Erlebnis zu. Mit der Annäherung an die Antizipation des Erlebnisses ist also außer der Zunahme der Ausschließlichkeit der Beachtung des Gemeinten ein Innigwerden der Beachtungsbeziehung zu dem vorgestellten Erlebnis gegeben. Das gesamte Gefühlserlebnis besteht also in einer Zunahme der Ausschließlichkeit und der Innigkeit der strebungsgefärbten Beachtungsbeziehung mit gleichzeitiger Zunahme der Lustfärbung derselben (resp. Abnahme der Unlustfärbung). Tritt nun eine Entfernung von der Antizipation des Erlebnisses ein, nimmt also auch die Innigkeit der Beachtung des vorgestellten Erlebnisses ab, so nimmt zugleich die Lustfärbung des Strebungsgefühles ab (resp. die Unlustfärbung zu). Damit geht indessen der Tatbestand des Strebens noch nicht in ein Widerstreben über. Er wird aber sofort zu einem Widerstreben, wenn jener widersprechende vorgestellte Zusammenhang des Gewesenen oder Sein-Werdenden in den Blickpunkt der Beachtung rückt; und zwar wird er zu einem Widerstreben gegen das Nicht-gewesen-Sein oder das Nicht-sein-Werden, kurz gegen das Nicht-Sein des Erlebnisses. Das Beachtungsrelief der »gegenständlichen« Seite ändert sich also in der Weise, daß an die Stelle des vorgestellten Seins des Erlebnisses das vorgestellte Nicht-Sein desselben in den Blickpunkt der Beachtung tritt. War nun aber das vorgestellte Sein des Erlebnisses gegenüber dem vorgestellten Nicht-Sein desselben Gegenstand »relativer Lust«, so ist natürlich das vorgestellte Nicht-Sein gegenüber dem ersteren Gegenstand »relativer Unlust«, denn es ist ja, der Voraussetzung nach, Gegen-

stand geringerer Lust (resp. größerer Unlust) als das vorgestellte Sein des Erlebnisses. Es muß also, wenn die Vorstellung des Nicht-Seins des Erlebnisses in den Blickpunkt der Beachtung tritt, die vorhandene Lustfärbung des Strebungsgefühles abnehmen (resp. die vorhandene Unlustfärbung sich steigern); d. h., die Annäherung an die Antizipation des Nicht-Seins des Erlebnisses ist mit einem Gefühl »relativer Unlust« verbunden. Die Annäherung an die Antizipation ist zugleich ein Innigerwerden der Beachtung des Antizipierten. Es findet also hier mit dem Innigerwerden der Beachtungsbeziehung eine Abnahme der Lust (resp. Zunahme der Unlust) statt. Abnahme der Lust (resp. Zunahme der Unlust) findet auch im Zustande des *positiven* Strebens statt, aber dann ist sie verbunden mit einer Entfernung von der Antizipation des erstrebten Erlebnisses, also mit einer Minderung der Innigkeit der Beachtungsbeziehung zu dem vorgestellten Erlebnis. Während also beim positiven Streben die Zunahme der Beachtung des vorgestellten Gegenstandes des Strebens mit einer Zunahme der Lustfärbung (resp. Abnahme der Unlustfärbung), und die Abnahme der Beachtung des vorgestellten Gegenstandes mit einer Abnahme der Lustfärbung verbunden ist; tritt im Widerstreben mit der Zunahme der Beachtung des vorgestellten Gegenstandes des Widerstrebens eine Abnahme der Lustfärbung (resp. Zunahme der Unlustfärbung), und mit der Abnahme der Beachtung eine Zunahme der Lustfärbung (resp. Abnahme der Unlustfärbung) ein. Nun ist aber während des Strebens und während des Überganges des Strebens in ein Widerstreben fortwährend ein Strebungsgefühl vorhanden, und wir sahen schon, daß das Gefühl der Lust oder Unlust, welches gleichzeitig mit einem Strebungsgefühl vorhanden ist, mit diesem Strebungsgefühl ein einheitliches Gefühl bildet, an dem sich die zwei Momente der Lust (resp. Unlust) und des Strebungsgefühles unterscheiden lassen. So sind denn auch das Gefühl »relativer Unlust« und das gleichzeitig vorhandene Strebungsgefühl zwei gleichzeitige Modifikationen eines und desselben Ichgefühles. Es geht also beim Übergang des Strebens in ein Widerstreben das mit »relativer Lust« gefärbte Strebungsgefühl in ein mit »relativer Unlust« gefärbtes Strebungsgefühl über. Während im Tatbestand des positiven Strebens mit wachsender Beachtung des Gegenstandes des Strebens das Strebungsgefühl mit »relativer Lust« gefärbt ist, ist im Tatbestande des Widerstrebens mit wachsender Beachtung des Gegenstandes des Widerstrebens das Strebungsgefühl mit »relativer Unlust« gefärbt.

Wenn wir nun bedenken, daß allemal, wenn die Annäherung an die Antizipation eines Erlebnisses mit einem »relativ lustgefärbten« Strebungsgefühl

verbunden ist, ein positives Streben nach diesem Erlebnis vorhanden ist; und allemal, wenn die Annäherung an die Antizipation eines vorgestellten Erlebnisses mit einem »relativ unlustgefärbten« Strebungsgefühl verbunden ist, ein Widerstreben gegen dieses Erlebnis vorliegt, so dürfen wir annehmen, das das Gefühl des positiven Strebens, welches das positive Streben charakterisiert, nichts anderes als ein mit zunehmender Beachtung eines »Nicht-Gegenwärtigen« sich mit relativer Lust färbendes Strebungsgefühl, und das Gefühl des Widerstrebens, welches das Widerstreben charakterisiert, nichts anderes als ein mit zunehmender Beachtung eines »Nicht-Gegenwärtigen« sich mit »relativer Unlust« färbendes Strebungsgefühl ist.

Mehrere Bedenken können indessen noch dagegen erhoben werden. Daß es unlustgefärbtes positives Streben gibt, widerspricht der Annahme nicht. Vielmehr war es ja gerade diese Tatsache, die zur Einführung des Begriffes der »relativen Lust« drängte. Ein »relatives Lustgefühl« kann ja ein mit zunehmender Beachtung des vorgestellten Erlebnisses sich minderndes *Unlust*gefühl sein.

Was wir bisher als die gegenständlichen Stützpunkte des Gefühles »relativer Lust« anführten, war die Antizipation des Erlebnisses und die Antizipation des kontradiktorischen Gegensatzes. Nun scheint es aber Fälle zu geben, in denen das vorgestellte Sein eines Erlebnisses gegenüber seinem vorgestellten Nicht-Sein durchaus nicht »relative Lust« sondern »relative Unlust« bereitet, und dennoch dies Erlebnis Gegenstand eines positiven Strebens ist. Es scheint also sowohl »relativ lustgefärbtes« als auch »relativ unlustgefärbtes« positives Streben zu geben, und demgemäß Streben und Widerstreben sich doch noch durch andere Momente unterscheiden zu müssen.

Ein solcher Fall ist z. B. gegeben, wenn jemand von zwei Übeln A und B das kleinere B erstrebt. Ein vorgestelltes Erlebnis ist für ihn ein Übel, wenn die Vorstellung des Seins dieses Erlebnisses unlustvoller ist als die Vorstellung des Nicht-Seins desselben. Ist daher das Übel B Gegenstand eines *positiven* Strebens, so ist zwar ein »Gefühl des positiven Strebens« vorhanden, aber das vorgestellte Erlebnis ist Gegenstand »relativer Unlust«. Es scheint also hier ein mit zunehmender Beachtung des vorgestellten erstrebten Erlebnisses sich mit »relativer Unlust« färbendes Gefühl des positiven Strebens vorhanden zu sein. – Fragen wir jedoch zunächst, was denn in einem solchen Falle Gegenstand des positiven Strebens ist, so ist klar, daß das kleinere Übel B in Wahrheit nicht an und für sich Gegenstand des positiven Strebens, sondern vielmehr an und für sich Gegenstand des Widerstrebens ist. Niemand wird ohne weiteres von zwei möglichen Übeln das kleinere erstreben, sondern so-

wohl gegen das eine wie gegen das andere *widerstreben*. Er wird das für ihn kleinere Übel *nur dann* erstreben, wenn er sich zur Wahl zwischen beiden gezwungen sieht. Und er sieht sich zu dieser Wahl genötigt, wenn für ihn zwischen beiden möglichen Erlebnissen eine notwendige oder sehr wahrscheinliche Abhängigkeitsbeziehung besteht, d. h. wenn für sein Bewußtsein die Verwirklichung des einen Übels mit der Nichtverwirklichung des anderen, und die Nichtverwirklichung des ersteren mit der Verwirklichung des zweiten Übels notwendig oder sehr wahrscheinlich verbunden ist. Die Wahl des kleineren Übels ist dann für ihn die einzige Bedingung zur Verhinderung des größeren Übels. Es erstrebt also das kleinere Übel B nur als Mittel zur Verhinderung des größeren Übels A. Es steht daher nicht bloß das Sein und das Nicht-Sein des kleineren Übels B einander gegenüber, sondern das Sein des B mit dem Nicht-Sein von A steht dem Nicht-Sein von B mit dem Sein des A gegenüber. Und die Vorstellung des ersteren, d. h. die Vorstellung, mit dem Eintritt des kleineren Übels B das größere A vermieden zu haben, ist unter den gegebenen Verhältnissen tatsächlich Gegenstand »relativer Lust« gegenüber der Vorstellung des zweiten Gliedes, d. h. gegenüber der Vorstellung, mit der Nichtverwirklichung des kleineren Übels B sich das größere A zuzuziehen. Die Vorstellung des ersten erweckt geringere Unlust als die Vorstellung des zweiten. Tut sie das nicht, so liegt auch kein positives Streben nach dem kleineren Übel vor. Gegenstand des positiven Strebens ist also hier nicht das kleinere Übel an und für sich, sondern dieses als Mittel oder Bedingung der Nichtverwirklichung des größeren Übels vorgestellt.

Es ist dies also nur ein spezieller Fall der allgemeinen Tatsache, daß etwas an und für sich »relativ Unlustvolles« erstrebt wird, wenn es als Bedingung oder Mittel zur Vermeidung eines in höherem Grade »relativ Unlustvollen« oder zur Erreichung eines in höherem Grade »relativ Lustvollen« vorgestellt ist. Dabei ist natürlich vorausgesetzt, daß das Unlustvolle nicht nur überhaupt tatsächlich Unlust bereiten *kann*, sondern auch jetzt als Vorgestelltes für den Strebenden »relativ unlustvoll« *ist*.

Weiterhin ist hier immer das auf S. 56 f. Gesagte zu berücksichtigen. Es kann entweder das vorgestellte Geschehen selbst, oder die eigene Betätigung in der Herbeiführung des Geschehens, oder die Erhöhung des Wertes der eigenen Person durch die Tat Gegenstand des positiven Strebens sein. Wenn z. B., wie es manchmal vorkommt, Menschen körperliche Schmerzen oder betrübende Erlebnisse an und für sich aufzusuchen scheinen, so sind in Wirklichkeit nicht diese auch für sie unlustvollen Erlebnisse der Gegenstand ihres positiven Strebens, sondern sie erstreben eine Erhöhung des Wertes ihrer

eigenen Person, die sie in ihren Augen dadurch erreichen, daß sie dem körperlichen Schmerz standzuhalten vermögen, oder ihre Fähigkeit zu tiefer Betrübnis an den Tag legen. Und die Vorstellung des Besitzes solcher Fähigkeiten ist dann auch für sie Gegenstand »relativer Lust«; d. h. die Vorstellung, durch Verwirklichung jener auch für sie unlustvollen Erlebnisse sich den Besitz solcher Fähigkeiten vorzudemonstrieren, bereitet ihnen größere Lust oder geringere Unlust als die Vorstellung des Unterlassens dieses Tuns. – Ja, es kann selbst sein, daß jemand auf den Besitz bestimmter Fähigkeiten selbst keinen großen Wert legt, aber dennoch die, solche Fähigkeiten öffentlich bezeugenden, ihm unlustvollen Erlebnisse erstrebt, weil die Vorstellung, den Wert seiner Person *in den Augen anderer* Personen, die hohen Wert auf jene Fähigkeiten legen, durch Herbeiführung dieser Erlebnisse zu steigern, für ihn Gegenstand »relativer Lust« ist.

Außerdem ist hier immer zu beachten, daß mit Lust und Unlust nicht bloß »Lustigkeit« und »Unlustigkeit« oder bloß sogenannte »sinnliche« Lust und Unlust, sondern jede Art der Gefühle der Befriedigung und der Unbefriedigung verstanden ist. Solcher Arten gibt es aber ernstere und heitere, tiefere und oberflächlichere, reichere und ärmere, ruhigere und unruhigere etc.

Berücksichtigt man alles dies, so wird sich wohl kein bewußtes Streben oder Widerstreben finden, bei dem nicht die Annäherung an die Antizipation des Gegenstandes des Strebens oder des Widerstrebens das Strebungsgefühl einerseits mit »relativer Lust«, andererseits mit »relativer Unlust« färbt.

Freilich ist nun durch das bisher Dargelegte die Annahme nicht unmöglich gemacht, daß es dennoch ein spezifisches Gefühl des positiven Strebens und ein spezifisches Gefühl des Widerstrebens gebe, die wohl beide Strebungsgefühle seien, aber sich durch eigenartige nicht weiter zurückführbare Charakterzüge unterschieden und die durch ihr Vorhandensein dem Bewußtseinstatbestand einmal den Charakter des positiven Strebens, ein andermal den Charakter des Widerstrebens gäben. Denn mit der »relativen Lust« oder der »relativen Unlust« könnte das Strebungsgefühl jedesmal gleichzeitig den entsprechenden eigenartigen Charakterzug bekommen, der es dann eigentlich wäre, der das Strebungsgefühl das eine Mal zu einem Gefühl des positiven Strebens, das andere Mal zu einem Gefühle des Widerstrebens machte. Ich neige nun in der Tat zu dieser Annahme. Die Charakteristik der Gefühle des positiven Strebens, die wir durch die Wörter »hin« oder »nach« bezeichnen, und die Charakteristik der Gefühle des Widerstrebens, die wir mit den Namen »gegen« oder »wider« belegen, scheinen mir noch etwas Besonderes zu sein, die sich zwar mit den Veränderungen der Innigkeit der Beachtung

und den angeführten Gefühlsveränderungen einstellen, die aber nicht mit diesen identisch sind. Man könnte auf Analogien verweisen. Das Rot wird z. B. mit wachsender Helligkeit zugleich ein anderes Rot; eine bestimmte Klangfarbe wird durch Änderung der Intensität und Höhe des Klanges ebenfalls zugleich eine andere Klangfarbe, die jedoch mit der ersteren in gewissen Grundzügen übereinstimmt. Aber ich lasse die Frage hier unentschieden. Zur Herbeiführung eines Entscheides müßte untersucht werden, ob sich der Gegensatz von »hin« und »wider« auch in anderen psychischen Tatbeständen, z. B. der theoretischen Bejahung und Verneinung, findet, und ob er dort ohne »relative Lust« und »relative Unlust« bei zunehmender Innigkeit der Beachtung vorkommt. –

Der Unterschied zwischen den Bewußtseinstatbeständen des Strebens und des Widerstrebens ist also ein Unterschied der Gefühle. Beide sind zwar Zustände des Strebens überhaupt; sie enthalten beide das Strebungsgefühl. Aber das eine Mal ist das Strebungsgefühl mit zunehmender Beachtung des Erstrebten »relativ lustgefärbt«, das andere Mal »relativ unlustgefärbt«, und vielleicht erlangt es zugleich jedesmal noch eine besondere Charakteristik. Jedenfalls steht, wenn man das jedesmalige *Gesamt*gefühl als Gefühl des positiven Strebens (resp. des Widerstrebens) bezeichnet, tatsächlich dem Gefühl des positiven Strebens ein besonderes Gefühl des Widerstrebens gegenüber, und man kann dann auch mit einigem Grund den Gegensatz dieser Gefühle mit dem Gegensatz von Lust und Unlust in Parallele setzen. Das eigentliche Charakteristikum, das, was den Tatbestand des Widerstrebens auch zu einem solchen des *Strebens* macht, ist und bleibt aber das Strebungsgefühl.

Hiermit haben die Erörterungen über das Bewußtsein des Strebens ihre notwendige Ergänzung gefunden. Damit ist zugleich die Analyse des Strebens oder des Wollens im allgemeineren Sinne erschöpft. Wir müssen daher nun zur Untersuchung des Wollens im engeren Sinne übergehen.

ZWEITER ABSCHNITT

DAS BEWUSSTSEIN DES WOLLENS IM ENGEREN SINNE

Wie schon früher angedeutet wurde, ist die Gleichsetzung von Streben und Wollen, wie wir sie bisher vollzogen haben, insofern eine willkürliche, als der Sprachgebrauch nicht immer in gleicher Weise verfährt, sondern häufig zwischen Streben und Wollen einen *bedeutenden* Unterschied macht. Jene Gleichsetzung würde dazu führen, auch Fälle des Wünschens, Sehnens, Hoffens, andererseits Fälle der Abneigung, des Fürchtens u. dgl., als Fälle des Wollens einzuordnen. Dem widerspricht der Sprachgebrauch. Man wird z. B. das Wünschen, Ersehnen, Erhoffen »schönen Wetters« nicht als ein Wollen des »schönen Wetters« bezeichnen; ja man wird erklären, es habe gar keinen Sinn, von einem *Wollen* »schönen Wetters« überhaupt zu sprechen. Darin liegt also die Annahme, daß es außer den Tatbeständen des Strebens noch einen besonderen Bewußtseinstatbestand des Wollens gebe, der allein Anspruch auf den Namen eines *Wollens* im eigentlichen Sinne habe. Wir verweigern diesen Namen des Wollens manchen Tatbeständen, weil sie uns als verschieden vom Bewußtseinstatbestand des Wollens im eigentlichen Sinne erscheinen. Und niemand wird leugnen, daß die Tatbestände, die man ausschließlich Wollen nennt, auch in der Tat verschieden *sind* von den Tatbeständen des bloßen Strebens. Es erhebt sich daher die Frage, worin der Unterschied des Wollens vom bloßen Streben besteht.

Zunächst ist soviel sicher, daß das *Wollen ein spezieller Fall des Strebens* ist. In jedem Bewußtseinstatbestand des Wollens wird etwas vorgestelltes Nichtgegenwärtiges erstrebt; jedes Wollen ist zugleich ein Streben. Es finden sich also im Tatbestande des Wollens die im I. Abschnitt angeführten Momente des Tatbestandes des Strebens ebenfalls vor. Aber da nicht jedes Streben schon ein Wollen ist, so scheinen zum Tatbestande des Strebens noch Elemente oder Modifikationen von Elementen hinzukommen zu müssen, wenn er zu einem Wollen werden soll. Die Frage ist also, was tritt zu dem Tatbestand des Strebens noch hinzu, oder welche Modifikationen erleidet derselbe, wenn er zu einem Wollen wird?

1. Glaube an die Möglichkeit der Verwirklichung des Erstrebten durch eigenes Tun

Stellen wir zunächst den *Wunsch* als einen Fall des Strebens dem *Wollen* im engeren Sinne gegenüber. Man pflegt wohl zu sagen, der Wunsch unterscheidet sich dadurch vom Wollen, daß er auf etwas Unmögliches gerichtet sei, während das Wollen immer nur etwas Mögliches zum Ziele habe. Diese Bestimmung ist aber in mehrfacher Beziehung mangelhaft. Erstens kann für die Bewußtseinstatbestände nicht die tatsächliche Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Eintritts des Erstrebten, sondern nur das *Bewußtsein davon*, oder der *Glaube an* die Möglichkeit oder Unmöglichkeit in Betracht kommen. Dann ist freilich richtig, daß ein Wollen unmöglich ist, solange das Bewußtsein der Unmöglichkeit des Wirklichwerdens des Erstrebten vorhanden ist. Wenn jemand es z. B. für unmöglich hält, daß eines schönen Tages alle Menschen von gleich achtenswertem Charakter sind, so kann er zwar wünschen, nicht aber wollen, daß dieser Idealzustand eintrete. Indessen, auch wenn das Bewußtsein vorhanden ist, *das Wirklichwerden* des Erstrebten *sei möglich*, so ist das Streben nach dem Wirklichwerden nicht schon ein Wollen, sondern bleibt immer noch ein bloßes Wünschen. Wünsche ich z. B., es möge zu einer bestimmten Zeit »schönes Wetter« werden, so habe ich zwar das Bewußtsein, es sei möglich oder sogar wahrscheinlich, daß das »schöne Wetter« zu der bestimmten Zeit eintrete; trotzdem kann ich nicht »wollen«, daß es eintrete. Der Grund liegt offenbar darin, daß man, soviel ich weiß, »schönes Wetter« nicht *herbeiführen* kann, daß der Eintritt desselben von Bedingungen abhängt, die der menschlichen Beeinflussung entzogen sind. So kann man allgemein immer dann nicht *wollen*, daß ein Erlebnis eintrete, wenn man den Eintritt desselben zwar für möglich, aber von Bedingungen abhängig hält, die, soviel man weiß, durch menschliches Tun nicht herbeigeführt werden können.

Demgemäß müßte man nicht nur das Bewußtsein der Möglichkeit des Wirklich*werdens*, sondern das Bewußtsein der Möglichkeit des Wirklich*machens* des Erstrebten zum Bewußtseinstatbestande des Wollens als notwendigen Bestandteil hinzurechnen. Das Wünschen dagegen findet sich auch in solchen Fällen, in denen das Bewußtsein vorhanden ist, der Eintritt des Gewünschten hänge von dem der Macht des Menschen überhaupt entrückten Naturlauf ab, d. h., es sei unmöglich, das Gewünschte zu *verwirklichen*. Wenn man also unter *»Verwirklichung«* des Erstrebten nicht das Wirklich-*Sein* oder Wirklich-*Werden*, sondern das Wirklich-*Machen* desselben ver-

steht, und nur wenn man dies darunter versteht, ist es richtig, daß zum Wollen das Bewußtsein der Möglichkeit der »Verwirklichung« des Erstrebten gehöre.

Aber auch dies genügt noch nicht. Ein Klavierspieler z. B., der durch eine Verletzung der Hände verhindert ist, zu spielen, kann das Bewußtsein haben, daß es menschlicher Betätigung möglich ist, ein Klavierstück, das er zu hören wünscht, zu Gehör zu bringen. Er kann dennoch das Klavierstück nicht hören wollen, wenigstens wenn er sich bewußt ist, daß es unter den gegebenen Umständen nur durch sein eigenes Spielen zu Gehör gebracht werden könnte. Aber auch wenn er weiß, daß das Klavierstück anderswo zu Gehör gebracht wird, und daß es menschlicher Betätigung möglich ist, an den Ort der Hörbarmachung zur bestimmten Zeit zu gelangen, so kann er dennoch nicht das Stück hören *wollen*, falls er sich bewußt ist, *ihm* sei es aus irgendwelchen Gründen unmöglich, zu der bestimmten Zeit dorthin zu gelangen. Und endlich kann er auch wissen, daß ein bestimmter anderer Mensch ihm das Klavierstück vorspielen kann; dennoch wird er es auch dann nicht hören *wollen* können, falls er sich bewußt ist, daß der andere seiner Aufforderung dazu nicht Folge leisten wird, daß es *ihm* selbst also unmöglich ist, den anderen zum Tun dessen, was er könnte, zu veranlassen und auf diese Weise das Stück für sich hörbar zu machen.

Es gehört also, wie sich hieraus ergibt, zum Bewußtsein des Wollens außer dem Tatbestande des Strebens nach einem vorgestellten Erlebnisse auch der Glaube, daß dies Erlebnis *durch den Strebenden selbst* unmittelbar oder mittelbar wirklichgemacht werden kann. Dagegen ist beim Wünschen das Bewußtsein vorhanden, der Eintritt des Gewünschten könne weder unmittelbar noch unmittelbar *durch mich* bewirkt werden. Wenigstens kann man das Wünschen in diesem engen Sinne nehmen. Zum Wollen gehört also, kurz gesagt, der Glaube an das eigene Verwirklichen-Können des Gewollten. Dazu ist erforderlich, daß das Wirklich-Werden des Erstrebten für das Bewußtsein des Strebenden von realen Bedingungen abhängt, und diese Bedingungen schließlich durch sein eigenes Tun verwirklichbar sind. Es muß also für das Bewußtsein ein kausaler Zusammenhang zwischen dem Wirklichwerden des Erstrebten und dem Wirklichwerden anderer Geschehnisse bestehen, und das Wirklichwerden dieser Geschehnisse muß an einem oder mehreren Punkten in kausaler Abhängigkeit von einem eigenen Tun stehen. D. h., es muß für das Bewußtsein das erstrebte Erlebnis Endpunkt einer mehr oder weniger verzweigten Kausalreihe sein, in der an einer oder mehreren Stellen ein eigenes Tun als mitbestimmend gedacht ist; oder kurz, es muß für mein Bewußt-

sein der Eintritt des Erstrebten in kausaler Abhängigkeit *von mir* stehen, wenn mein Streben zu einem Wollen des Erstrebten soll werden können. Mein Streben wird dagegen zu einem bloßen Wünschen, wenn meiner Absicht nach das Wirklichwerden des Erstrebten meiner Machtsphäre entrückt ist.

Hiergegen könnte man noch einen Einwand erheben. Ich kann sehr wohl wissen, daß *mir* die Verwirklichung dessen, was ich erstrebe, unmöglich ist, und dennoch wollen, daß das Erstrebte eintrete. Wer nicht Klavierspielen kann, kann doch ein Klavierstück hören *wollen*, indem er will, daß ein anderer ihm dasselbe vorspielt. Doch bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß der Wollende auch hier glaubt, die Verwirklichung des Erklingens des Tonstückes sei ihm möglich; allerdings nicht dadurch möglich, daß er selbst spielt, sondern dadurch, daß er einen anderen bestimmt, ihm dasselbe vorzuspielen. Er glaubt, daß der andere seiner Aufforderung nachkommen wird, daß er selbst also durch diese Aufforderung das Erklingen des Tonstückes bewirken kann. Die gleichen Effekte können eben durch verschiedene Ursachen hervorgebracht werden; aber jedesmal muß es für das Bewußtsein des Wollenden unter diesen Ursachen *einen* Ursachenkomplex geben, dessen Wirksamwerden durch ihn selbst bestimmbar ist. Und das Tun anderer gehört eben auch zu einem solchen Ursachenkomplex, der durch mich bestimmbar sein kann oder nicht. –

Will man also einen Menschen dazu bewegen, statt etwas nur zu wünschen, es auch zu wollen, so ist die erste Bedingung, daß man ihm den Glauben beibringt, die Verwirklichung sei ihm möglich. Will man andererseits das Wollen eines Menschen lähmen und zu einem bloßen Wünschen herabdrücken, so braucht man bloß in ihm den Glauben zu erwecken, die Verwirklichung des Erstrebten sei ihm vollständig unmöglich. Die pädagogische Wichtigkeit dieses Momentes ist ja bekannt.

Es folgt weiter aus der Notwendigkeit des Glaubens an die Möglichkeit der Verwirklichung des Erstrebten durch eigenes Tun, daß das Wollen sich nur *auf zukünftige* Erlebnisse beziehen kann. Was vergangen ist, ist der menschlichen Beeinflussung entzogen; wir haben das Bewußtsein, es sei uns unmöglich, die Vergangenheit anders zu gestalten, als sie nun einmal ist. Wir können daher wohl *wünschen*, die Vergangenheit möge anders sein, nicht aber *wollen*, daß sie anders ist.

2. Streben nach Wirklich-Machen des Erstrebten

Mit dem Hinzutritt jenes Glaubens an, oder Urteils über, die Möglichkeit der Verwirklichung des Erstrebten durch den Strebenden ist aber der Tatbestand des Strebens immer noch nicht zu einem Tatbestand des Wollens geworden. Man kann vielmehr ein vorgestelltes zukünftiges Erlebnis erstreben und zugleich auch sehr wohl wissen, daß einem die Verwirklichung des Erlebnisses möglich ist, und trotzdem nicht das Erlebnis *wollen*. Es tritt erst dann ein Wollen des Erlebnisses ein, wenn das Streben nach dem vorgestellten Erlebnis sich auf alle Bedingungen der Verwirklichung desselben ausdehnt. Als Bedingung des Wirklich-Werdens des Erstrebten muß aber in letzter Instanz ein eigenes zukünftiges Tun von etwas erscheinen. Das jetzige Streben nach dem Wirklich-Werden des Erlebnisses muß sich also auch auf den Eintritt dieses eigenen zukünftigen Tuns oder Aktes richten. Das Wirklich-Werden aller Bedingungen mit Einschluß des eigenen Tuns muß zum Gegenstand des Strebens werden. Das Streben nach dem Wirklich-*Werden* des Erlebnisses muß zu einem Streben nach dem Wirklich-*Machen* des Erlebnisses werden. Immer wenn ich ein als zukünftig vorgestelltes Erlebnis wirklich will, so schließt dies Wollen ein, daß ich *zu dem Tun und der Verwirklichung der Bedingungen*, von denen das Wirklich-Werden des Erlebnisses abhängt, *bereit bin*.

Damit ist zunächst ein Unterschied der »gegenständlichen« Seite der beiden Tatbestände des bloßen Strebens und des Wollens gefunden. Während das Wollen außer auf das vorgestellte Erlebnis auch noch auf eine mehr oder weniger artikuliert vorgestellte Bedingungsreihe gerichtet ist, die einerseits das Erlebnis zum Endpunkt, und andererseits an einer oder mehreren Stellen ein eigenes Tun zum Ausgangspunkt hat, kann das bloße Streben bloß auf das vorgestellte Erlebnis als solches sich beschränken.

Nun kann das Wollen auch, wie sich früher zeigte, auf ein eigenes Tun als Endziel gerichtet sein; so z. B., wenn ich ein bestimmtes Spiel oder einen bestimmten Sport treiben will. Wir können also sagen, alles Wollen ist entweder ein Wollen eines eigenen Tuns oder es schließt wenigstens immer das Wollen eines eigenen Tuns in sich. Jedes Wollen ist ein Tun-Wollen. Auch wenn ich will, daß etwas geschieht, oder daß andere Menschen etwas tun, nehme ich nicht nur an, daß das Geschehen oder anderer Menschen Tun durch mein eigenes Tun oder Verhalten beeinflußbar ist, sondern *ich bin zugleich bereit*, dieses eigene Verhalten einzuschlagen, bestehe dieses auch bloß darin, daß ich mich ruhig verhalte oder den betreffenden anderen Menschen

die auf sie als Befehl wirkende Mitteilung von meinem Wollen mache. Ich will immer zugleich die Bedingungen herstellen, von denen meiner Ansicht nach der Eintritt des Endzieles des Wollens abhängt.

Hiermit ist nun nicht behauptet, daß zum Wollen notwendig *das Tun selbst*, durch welches das Ziel des Wollens verwirklicht wird, gehöre. Das *Wollen* des Tuns ist noch nicht das Tun selbst. Man hat aber gemeint, zum Wollen gehöre notwendig das Tun; ein Wollen, auf das nicht sofort die Tat folge, sei kein wirkliches Wollen. Wenn die Tat nicht eintrete, so zeige das eben, daß kein eigentliches Wollen vorhanden sei. Dementsprechend werden dann alle anderen Tatbestände des Strebens, auf welche nicht unmittelbar die Verwirklichung des Erstrebten folgt, kategorisch als bloßes Wünschen bezeichnet. Man stützt zuweilen diese Behauptungen auf eine Argumentation, die freilich von einer willkürlichen Definition des Wollens ausgeht. Man sagt, »Wollen« sei seinem eigentlichen Sinne nach nichts anderes als die »Ursache von Handlungen«. Wenn aber die Ursache eines Geschehens gegeben sei, so trete das Geschehen notwendig auch ein; denn sonst wäre ja die Ursache nicht die wirkliche oder ganze Ursache. Trete das Geschehen also nicht ein, so könne auch die Ursache nicht vorhanden sein. Wenn also ein Streben gegeben sei, und es trete dennoch keine Handlung ein, so könne auch das Streben kein eigentliches Wollen sein.

In dieser Argumentation werden jedoch falsche Schlüsse aus falschen Voraussetzungen gezogen. Es ist nicht richtig, daß mit dem Vorhandensein der Ursache eines Geschehens dieses Geschehen auch immer eintreten müßte. Versteht man unter Ursache, wie man es gewöhnlich tut, die Gesamtheit der positiven Bedingungen, von denen der Eintritt des Geschehens abhängt, so kann immer die Wirkung aufgehoben werden; d. h. trotz des Vorhandenseins der Ursache tritt die zugehörige Wirkung nicht ein. Freilich kann man in den Begriff der Ursache auch das Nicht-Vorhandensein hindernder Faktoren, also insofern »negative« Bedingungen mit aufnehmen. Dann tritt allerdings mit dem Vorhandensein der Ursache die Wirkung ein. Aber dann darf man auch nicht mehr das Wollen für sich als *Ursache* der Handlung bezeichnen, denn das Wollen ist doch nur eine unter mehreren positiven und negativen Bedingungen der Handlungen.

Außerdem kann man nur dann sagen, das Wollen sei die Ursache von Handlungen, wenn man eben unter Handlungen nur dasjenige Tun versteht, das zur unmittelbaren Ursache ein Wollen hat. Dann ist die Behauptung eine Tautologie. Beachtet man aber, daß es auch unwillkürliches Tun gibt, d. h. ein Tun, das nicht ein Wollen zur unmittelbaren Ursache hat, und bezeichnet

man auch solches Tun als Handlung, dann kann das »Ursache einer Handlung sein« nicht zur Definition des Wollens dienen.

Diese Definition ist überdies gar keine Definition des Bewußtseinstatbestandes des Wollens. Das Wollen ist ein bestimmtgearteter Bewußtseinstatbestand; er läßt sich als solcher nicht dadurch definieren, daß man bestimmte Konsequenzen desselben angibt. Ist jener bestimmtgeartete Bewußtseinstatbestand gegeben, so liegt ein wirkliches Wollen vor, mag eine Handlung darauf folgen oder nicht. Freilich wird für den Außenstehenden in manchen Fällen die »Wahrnehmung« eines bestimmten Tuns eines anderen das einzige Kriterium bilden, um festzustellen, daß dieser andere auch wirklich gewollt hat. Versagt das Kriterium, tritt das Tun des anderen nicht ein, so kann der Betrachter nicht *entscheiden*, ob der andere gewollt hat, oder nicht; er kann aber nicht *behaupten*, derselbe habe *nicht* gewollt.

Weiterhin würde die Einschließung des Tuns in den Begriff des Wollens diesen Begriff willkürlich verengern. Denn, wenn nur solches Streben nach einem Erlebnis, auf welches unmittelbar die Verwirklichung des Erlebnisses folgt, ein Wollen heißen dürfte, so könnte der Mensch *nur* Körperbewegungen und das Verweilen von Empfindungen und Vorstellungen *wollen*, denn diese allein können unmittelbar auf das Streben, das auf sie gerichtet ist, folgen. Das eigentliche Ziel des Strebens dagegen, das in den meisten Fällen nur mehr oder weniger *mittelbar* verwirklicht werden kann, könnte nicht gewollt werden, da seine Verwirklichung nicht unmittelbar auf das Streben folgt. Oder vielmehr, das Endziel des Wollens wäre erst dann wirklich gewollt in dem Augenblicke, wo es sich verwirklicht. Das widerspricht aber direkt dem Sprachgebrauch. Das Ziel ist schon Gegenstand unseres Wollens, ehe wir an die Verwirklichung der zur Erreichung desselben nötigen Mittel herangehen. Das Tun macht nicht erst das Streben nach dem Ziel zu einem Wollen, vielmehr tun wir in solchem Falle etwas, weil wir dadurch das Ziel erreichen *wollen*. Wir sprechen demgemäß auch, wenn wir die Verwirklichung der Mittelreihe zu einem erstrebten Erlebnisse beginnen, von einem *Wollen* der *nicht* direkt *jetzt an erster Stelle* verwirklichbaren Mittel und von einem *Wollen* des *am Ende* der Mittelreihe stehenden Erlebnisses.

Aber nicht nur *ein Teil* der Mittel und das Endziel können der *ferneren* Zukunft angehören, sondern auch der *Beginn* der Verwirklichung kann als in einem späteren Zeitpunkt stattfindend vorgestellt sein, und dennoch ein Wollen des zu verwirklichenden vorgestellten Erlebnisses vorliegen. Es ist nicht nötig, daß ich alles, was ich will, jetzt sogleich verwirkliche. Ich kann auch etwa morgen oder übermorgen etwas tun wollen. Ich will mir z. B. mor-

gen um eine bestimmte Zeit und an einem bestimmten Orte das dort stattfindende Konzert anhören. Dies ist offenbar ein wirkliches Wollen. Es hätte aber doch gar keinen Sinn, mich jetzt sofort auf den Weg dorthin zu begeben. Und ich *will* auch nicht etwa erst dann wirklich, wenn ich morgen dorthin mich begebe oder zu begeben anfange. Und mein jetziges Wollen ist kein bloßes Wünschen; denn es hat einen anderen Sinn, wenn ich, anstatt zu sagen, ich *»will«* das Konzert anhören, sage, ich *»wünsche«* das Konzert anzuhören. Mein jetziges Wollen ist auch für alle Ewigkeit ein Wollen gewesen, selbst wenn ich morgen dorthin zu gehen vergesse oder mich aus bestimmten Gründen anders entscheide. Ich muß immer zugeben, daß ich tatsächlich *gewollt* und nicht bloß gewünscht habe, das Konzert zu hören. Es kann also überhaupt etwas erst in der Zukunft zu Verwirklichendes gegenwärtig gewollt werden. Und wenn man den Worten »Wollen« und »Wünschen« ihren Sinn läßt, so ist dieses Wollen ein wirkliches Wollen und kein bloßes Wünschen.

Andererseits würde jene Bestimmung des Wollens den Begriff des Wollens auch willkürlich erweitern. Es gibt Strebungen, die unmittelbar zur Tat führen, und die dennoch kein Wollen, sondern »blindes Streben«, Begehren, Trieb sind. Jene Theorie müßte also den Unterschied zwischen »blindem« Streben und Wollen aufheben, und jene Strebungen geradezu als typische Fälle des eigentlichen Wollens betrachten. –

Wünschen und Wollen lassen sich nicht durch das, was ihnen folgt, sondern einzig und allein durch die Verschiedenheit der betreffenden Bewußtseinstatbestände selbst unterscheiden. Und nur in den Fällen, in denen das Wollen auf die sofertige Verwirklichung des Gewollten gerichtet ist und demgemäß das Wollen eines Tuns, das gegenwärtig verwirklicht werden kann, einschließt, führt das Wollen, wenn keine Hindernisse eintreten, auch sofort zur Handlung. Wenn aber ein in mehr oder weniger ferner Zukunft vorgestelltes Erlebnis Gegenstand des Wollens ist, so schließt dies Wollen zwar ein *Wollen* einer Handlung und zwar einer zukünftigen Handlung ein, hat aber nicht gegenwärtig eine Handlung zur Folge. Etwas jetzt wollen und etwas als Jetziges wollen ist eben durchaus nicht identisch. Und das Wollen geht nicht dann in ein Wünschen über, wenn die Handlung nicht darauf folgt, sondern wenn der Glaube hinzutritt, die Handlung sei überhaupt oder in dem Zeitpunkt, für den das Erlebnis gewollt ist, für den Strebenden unmöglich. Also nicht das Tun selbst, sondern das *Wollen* eines eigenen Tuns gehört zu jedem Bewußtseinstatbestande des Wollens.

Wenn nun ein eigenes Tun Gegenstand des Wollens ist, so muß es als

Gegenstand des Wollens *vorgestellt* sein. Es fragt sich daher, worin besteht die *Vorstellung* eines eigenen Tuns; oder zunächst, worin besteht das *Erlebnis* eines eigenen Tuns? – Ein Tun ist nicht ein bloßes Erfahren eines Geschehens. Im Tun fühlt sich vielmehr das Ich als ein Geschehen bedingend. *Das, was* wir tun, kann ein andermal auch ohne unser Zutun eintreten; z. B. eine Armbewegung respektive die betreffende Empfindungsfolge, aus der für das Bewußtsein die Armbewegung besteht. Soweit also die »gegenständliche« Seite der Bewußtseinserlebnisse in Betracht kommt, braucht sich das einfache Geschehen von dem Tun nicht zu unterscheiden. Der Unterschied zwischen Tun und Geschehen ist vielmehr ein Unterschied der Gefühls-Seite. Wir können daher sagen, ein Tun ist ein Bewußtseinsgeschehen, das in seinem Beginnen und seinem Verlaufe Gegenstand eines *Gefühles des Tuns* ist.

Dieses Gefühl des Tuns erleben wir nicht, wenn wir bloß strebend gerichtet sind auf den Eintritt eines Erlebnisses und dieses Erlebnis dann eintritt. Wir erfahren es dagegen deutlich in dem Momente, wo wir z. B. bei Reaktionsversuchen auf den Eintritt eines gegebenen Zeichens hin eine Körperbewegung auszuführen beginnen. An solche Fälle der Körperbewegung sich haltend, hat man das Gefühl des Tuns oder des »inneren Aktes« auch »Impuls-« oder »Innervationsgefühl« genannt. Ob dies Gefühl aber in solchen Fällen tatsächlich mit der physiologischen Innervation in Beziehung steht oder nicht, geht uns hier nichts an. Wir erleben das Gefühl außerdem ja auch, wenn wir in einem gegebenen Momente nicht eine Körperbewegung, sondern eine rein gedankliche Operation ausführen. Der Name »Innervationsgefühl« enthält also eine Theorie über das Gefühl des Tuns; dagegen charakterisiert er die Beschaffenheit dieses Gefühles nicht. Es ist daher zur Bezeichnung des Gefühles ungeeignet.

Wenn nun auch das Gefühl des Tuns nicht einfach mit dem Strebensgefühl identisch ist, so hat es doch Strebungscharakter. Es muß als eine bestimmtgeartete Modifikation des Strebungsgefühles bezeichnet werden. Ich lasse hier dahingestellt, ob sich diese Modifikation des Strebungsgefühles noch weiter analysieren läßt und begnüge mich damit, darauf hingewiesen zu haben, was mit dem Gefühl des Tuns gemeint ist.

Die *Vorstellung* eines Tuns ist also die Vorstellung eines Geschehens, eingeleitet und begleitet von jenem Gefühl des Tuns. Daß nun überhaupt Vorstellungen eigenen Tuns vorkommen, unterliegt keinem Zweifel. Der Mensch kann sich vorstellen und stellt sich häufig vor, er täte dieses oder jenes. Und dies heißt nicht, er stellt sich vor, es *geschehe* etwas an oder in ihm, sondern

er stellt sich vor, er erlebe ein Gefühl des Tuns, das ein bestimmtes Geschehen einleite und darauf bezogen sei.

Nun braucht freilich nicht allemal, wenn wir etwas wollen, ein bestimmtes konkretes einzelnes Tun vorgestellt zu sein. Da nur das Bewußtsein, daß die Verwirklichung des Gewollten *von unserem Tun überhaupt* abhängt, vorhanden zu sein braucht, so braucht auch nur die *Art des Tuns*, von der die Verwirklichung des Gewollten abhängt, vorgestellt und gewollt zu sein. Kurz, die gegenständliche Seite des Tuns, das Geschehen, braucht nur als generell bestimmtes vorgestellt zu sein. –

Es ergibt sich also, daß ein Streben nach einem vorgestellten zukünftigen Erlebnis nicht schon dann zu einem Wollen dieses Erlebnisses wird, wenn ich weiß, daß mir die Verwirklichung des Erstrebten möglich ist, d. h. daß die Verwirklichung desselben durch mein Tun geschehen kann, sondern daß außerdem das Streben nach dem Ziel sich auf die Bedingungen der Verwirklichung, also schließlich auch auf ein vorgestelltes Tun meinerseits ausdehnen muß. Hiergegen erheben sich nun aber noch zwei Bedenken, von denen das zweite allerdings zu einer noch genaueren Bestimmung des Tatbestandes des Wollens nötigt. Ich führe zunächst das erstere an.

Die gegebene Bestimmung des Tatbestandes des Wollens setzt voraus, daß wir wissen, was uns möglich ist, d. h. was wir durch unser Tun verwirklichen können. Dies Wissen kann aber nur aus der Erfahrung stammen. Wir müssen also schon mancherlei *getan* haben, ehe wir etwas *wollen* können. Nun scheint aber das Tun selbst schon durch ein Wollen bedingt zu sein. Alles, was wir tun, müssen wir nun doch einmal zum ersten Mal getan haben. Auch dieses erstmalige Tun ging aus einem Wollen hervor oder war ein Wollen. Damals konnten wir aber noch nicht wissen, ob das, was wir tun wollten, uns auch möglich sei. Also ist jedenfalls ein Wollen möglich, ohne daß wir dabei das Bewußtsein haben, die Verwirklichung des Gewollten sei uns möglich, und vor allem, ohne daß zugleich ein vorgestelltes eigenes Tun darin mitgewollt ist. Man könnte dann, angesichts der Tatsache, daß ein Wollen nicht eintritt, wenn das Bewußtsein der Unmöglichkeit der Verwirklichung vorhanden ist, sagen, damit ein Wollen zustande komme, brauche eben nur dieses Bewußtsein der Unmöglichkeit zu *fehlen*. Jedes Streben, bei dem der Gedanke an die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Verwirklichung des Erstrebten noch gar nicht vorkomme, bei dem also auch selbstverständlich das Bewußtsein der Unmöglichkeit der Verwirklichung fehle, sei daher schon ein Wollen.

Dieser Einwand erweitert jedoch den Begriff des Wollens über den üblichen

Sinn hinaus. *Nicht* jedes beliebige Begehren, Verlangen, Gelüsten usw., bei dem noch gar nicht der Gedanke an die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Verwirklichung des Erstrebten auftaucht, ist nach gewöhnlichem Sprachgebrauch schon ein Wollen. Vielmehr werden gerade diese Tatbestände in einen Gegensatz zum eigentlichen Wollen gestellt. Dieses eigentliche Wollen aber ist es, das wir im Unterschiede von jedem beliebigen Begehren hier als Bewußtseinstatbestand näher bestimmen wollen. Und es bestimmt sich näher als ein Streben nicht bloß nach Wirklichwerden, sondern nach Wirklich-*machen* eines vorgestellten Erlebnisses, indem es zugleich den Glauben an die Möglichkeit in sich schließt, das Wirklichwerden des Erlebnisses durch eigenes Tun bestimmen zu können. Fehlt also bei dem erstmaligen Tun dieses Streben und dieser Glaube, so folgt vielmehr umgekehrt, daß das erstmalige Tun eben kein Wollen ist oder nicht aus einem Wollen hervorgeht. Dies hindert nicht, daß es dennoch ein Tun ist, d. h. ein Geschehen, das von einem Gefühl des Tuns eingeleitet und begleitet ist. Nicht alles Tun geht aus einem Wollen hervor. Es gibt eben, wie schon gesagt, auch »unwillkürliches Tun«, d. h. ein Tun, das kein Wollen ist und nicht aus einem Wollen hervorgeht. Und ein solches unwillkürliches Tun ist nicht etwa bloß ein Geschehen, das keinerlei Gefühl des Tuns enthielte. Auch wenn wir etwas unwillkürlich tun, haben wir das Bewußtsein, einen »inneren Akt« zu vollziehen, d. h. ein Gefühl des Tuns, und nicht das Bewußtsein, es geschehe einfach etwas in uns.

Es gehört also allerdings zum Wollen, daß wir wissen, was uns möglich ist, d. h. was wir durch unser Tun verwirklichen können. Aber dies vorgestellte Tun ist nicht notwendig selbst schon ein vorgestelltes Wollen. Unsere Bestimmung des Bewußtseinstatbestandes des Wollens schließt also nicht schon ein vorgestelltes Wollen in sich. Das Wissen, daß das Wirklichwerden des Erstrebten durch eigenes Tun möglich ist, ist die Bedingung dafür, daß sich das Streben nach dem Ziel ausdehnen kann auf die Bedingungen der Verwirklichung des Erstrebten, also auch auf das vorgestellte nötige eigene Tun. Und diese Ausdehnung des Strebens über den Bedingungskomplex der Verwirklichung ist notwendig, um den Tatbestand des Strebens zu einem Wollen zu machen. Wenn jemand z. B. die Macht über seinen Arm verloren hat und sich dessen bewußt ist, so kann er zwar um irgendeines Zieles willen *wünschen*, daß eine bestimmte Bewegung seines Armes, d. h. eine bestimmte Sukzession von Empfindungen eintreten, er kann es aber nicht *wollen* und demgemäß auch das Ziel nicht wollen. Denn das Streben nach dem Ziel kann sich zwar auf die vorgestellte Empfindungsfolge, die Bedingung seiner Ver-

wirklichung ist, ausdehnen, aber da ist die Brücke für die weitere Ausdehnung abgebrochen, wenn der Strebende sich der Unmöglichkeit bewußt ist, diese Empfindungsfolge durch einen »inneren Akt« zu verwirklichen.

[Und selbst, wenn jemand weiß, daß diese Empfindungsfolge auf seinen »inneren Akt« folgen würde, aber sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, wo dieser »innere Akt« stattfinden müßte, als bewußtes Ich nicht existiert, so kann dieser »innere Akt«, dieses Tun nicht jetzt zum Gegenstand seines Strebens werden und das Streben nach dem Ziel nicht zu einem Wollen werden. Man kann nicht wollen, daß man in der Narkose, im Schlafe, nach dem Tode etwas tue. Alles Wollen setzt also schließlich auch die Annahme voraus, daß man selbst zu dem Zeitpunkt, in dem das eigene Tun stattfinden sollte, noch als bewußtes Wesen existiert, und demgemäß zu der Zeit jener »innere Akt« oder jenes Tun stattfinden kann.]

Wenn nun aber auch alles dies erfüllt ist, so kann man gegen die gegebene Bestimmung noch ein zweites Bedenken geltend machen. Das Wollen ist hier bestimmt als ein über die Bedingungen der Verwirklichung des Erstrebten ausgedehntes Streben. Aber ein solches *Streben* nach den Bedingungen und dem eigenen Tun ist doch auch möglich, ohne daß damit schon ein *Wollen* des durch diese Bedingungen verwirklichbaren Erlebnisses gegeben wäre. Mit anderen Worten, auch gegenüber den Bedingungen und dem eigenen Tun ist *sowohl ein bloßes Streben als auch ein wirkliches Wollen* möglich. Wodurch unterscheidet sich nun aber das *Wollen* jener Bedingungen und des eigenen Tuns von dem *bloßen Streben* danach? Die Frage nach dem Unterschied von bloßem Streben und eigentlichem Wollen scheint also mit unserer Bestimmung des Tatbestandes des Wollens nur zurückgeschoben zu sein. Es wird sich jedoch zeigen, daß die Frage durch das bisher Gesagte nur noch nicht vollständig gelöst ist, daß vielmehr zu den angeführten Momenten noch weitere hinzugefügt werden müssen.

Doch ehe ich zu dieser weiteren Bestimmung des Wollens übergehe, verweile ich noch kurz bei dem bis jetzt festgestellten Tatbestand und erörtere einige Begriffe, durch deren unklare Fassung die Psychologie des Wollens oft verwirrt worden ist.

Der Komplex des Beachtens ist also beim Wollen notwendig größer als beim einfachen Streben. Außer dem Endziel sind auch die Bedingungen der Verwirklichung desselben mit Einschluß eines eigenen Tuns zu Gegenständen des Strebens geworden. Und zwar *werden* diese Bedingungen (einschließlich des eigenen Tuns) zu Gegenständen des Strebens, soweit sie für das Bewußtsein eben Bedingungen des Wirklichwerdens des Endzieles sind.

Die »Vorstellung der Verwirklichung des Erstrebten« bedeutet also im Tatbestande des Wollens etwas anderes als im Tatbestande des Wünschens. Sie besteht beim *Wollen* in dem Bewußtsein, mein Tun *wird* in dem bestimmten Zeitpunkte oder Zeitraum *sein*, und daran wird sich mehr oder weniger wahrscheinlich und mehr oder minder mittelbar das Wirklichwerden des Endzieles anschließen. Da es beim *Wünschen* keine zukünftige eigene Aktivität gibt, durch die das Gewünschte unmittelbar oder mittelbar verwirklicht werden könnte, da also auch kein Streben nach einem solchen eigenen Tun vorhanden ist, so ist auch beim Wünschen nicht das Bewußtsein vorhanden, das eigene Tun und damit das Wirklichwerden des Endzieles werde sein. Die »Vorstellung der Verwirklichung des Erstrebten« besteht also beim Wünschen in der als willkürliche Tat erscheinenden Annahme, das Gewünschte werde (durch das Naturgeschehen oder das nicht beeinflußbare Tun anderer Menschen) wirklich werden.

Die Begriffe des *Zwecks* und der *Mittel* sowie der Begriff des *Motivs* pflegen in der Psychologie des Wollens eine große Rolle zu spielen. Es scheint mir hier der passendste Ort zu sein, um etwas näher auf dieselben einzugehen.

Mittel und Zweck. Die Beziehung, in der die Bedingungen der Verwirklichung des Erstrebten zu dem Endziel im Tatbestand des Wollens stehen, nennt man gewöhnlich die Beziehung zwischen den Mitteln und dem Zweck. Das Ziel des Wollens wird also als Zweck bezeichnet. Aber man nennt das Ziel eines Strebens doch nur dann einen »Zweck«, wenn ein *Streben nach den Bedingungen* der Verwirklichung des Zieles vorliegt. *Zweck* ist dasjenige vorgestellte Erlebnis, *um dessentwillen* etwas anderes erstrebt wird. Das vorgestellte Erlebnis ist der *Zweck dieses Strebens nach den Bedingungen* seiner Verwirklichung. Diese Bedingungen heißen dann die *Mittel* zu dem Zweck. Mittel ist also alles, das um irgendeines anderen willen erstrebt wird. Die Bedingungen der Verwirklichung des Zieles sind Mittel für das Streben nach dem Ziel.

Nun können einzelne Bedingungen der Verwirklichung des Endziels, also einzelne Mittel, wiederum zu ihrer Verwirklichung einer untergeordneten Mittelsreihe bedürfen. In bezug auf das Streben nach diesen untergeordneten Mitteln nennt man dann gelegentlich auch jene ersteren Mittel Zwecke. Und im Unterschied von diesen dienenden oder *abgeleiteten Zwecken* bezeichnet man das Endziel des Strebens als den *Endzweck*. Zweck ist also dann jeder Gegenstand eines Strebens in bezug auf das Streben nach Verwirklichung aller für ihn nötigen Mittel. Endzweck oder Zweck an sich dagegen ist in bezug auf das Streben nach den ihm zugehörigen Mitteln nur derjenige

Gegenstand eines Strebens, der, oder sofern er, *nicht wieder* als Mittel für einen ihm übergeordneten Zweck erstrebt wird. Mittel heißen überhaupt alles Tun, alle Gegenstände mit ihren Eigenschaften, alles Geschehen, sofern sie Bedingungen für die Verwirklichung des Gegenstandes eines Strebens sind.

Die Frage nach dem Zweck eines Strebens entsteht also *nur* gegenüber dem Streben nach den Mitteln und den abgeleiteten Zwecken. Dagegen hat sie dem Streben nach dem Endzweck gegenüber keinen Sinn mehr. Ist z. B. eine Geschmacksempfindung an und für sich Gegenstand eines Strebens, so wird man dieselbe nicht als den Zweck *dieses* Strebens bezeichnen. Fragt man, warum man diese Empfindung erstrebe, so fragt man nicht mehr nach dem Zweck des Strebens, sondern nach der wirklichen oder vermeintlichen Ursache des Strebens nach dieser Empfindung. Was man Zweck nennt, ist zwar immer Gegenstand eines Strebens, aber es ist nicht der Zweck dieses Strebens selbst. Nur wenn man ein Streben oder Tun konstatiert, von dem man vermutet, daß das zunächst darin Erstrebte nicht für sich Gegenstand des Strebens ist, fragt man nach dem Zweck dieses Strebens oder Tuns. Weiterhin darf nur das, was beim Tun oder beim Streben nach den Mitteln wirklich *bewußt* als näheres oder ferneres Ziel vorgestellt ist, nicht das, was als nicht bewußt erstrebte *Wirkung* des Tuns oder Strebens sich einstellen kann, als Zweck bezeichnet werden. Es ist also eine über das eigentliche psychologische Gebiet hinausgehende Verwendung des Zweckbegriffes, wenn man etwa nach dem Zweck alles menschlichen Strebens fragt und damit nur wissen will, welches *tatsächliche* Endresultat sich, *ohne* daß auf seine Erreichung ein bewußtes *Streben* gerichtet wäre, als Erfolg alles Strebens ergibt.

Der Komplex von Mitteln, der an einer oder mehreren Stellen ein eigenes Tun einschließt, ist nun häufig keine einfache Reihe, sondern ein vielverzweigtes System. Der Endzweck kann zu seiner Verwirklichung der vorangehenden Verwirklichung einer größeren Anzahl von Mitteln bedürfen, von denen jedes wieder zu seiner Verwirklichung mehrerer Mittelsreihen bedarf. Der Zweck kann außerdem nur sukzessive und *stückweise* zu verwirklichen sein, und diese stückweise Verwirklichung kann entweder in beliebiger Reihenfolge erfolgen oder sie muß einem bestimmten Plane gehorchen. Letzteres ist z. B. der Fall bei dem Bau eines Hauses. Da die Verwirklichung der einzelnen Teile einer Summe oder eines einheitlichen Ganzen notwendige Bedingung der Verwirklichung der Summe oder des Ganzen selbst ist, so kann man auch diese Teile Mittel nennen.

Manche Zwecke können nur *stufen- oder gradweise* erreicht werden, wie z. B. die Ausbildung bestimmter Fähigkeiten zu Fertigkeiten. Die Verwirklichung der geringeren Grade der Ausbildung ist notwendige Bedingung der Verwirklichung des erstrebten Grades derselben. Also kann man auch die niederen Stufen eines nur stufenweise zu verwirklichenden Zieles als Mittel für die Erreichung des Zieles betrachten.

Wenn jemand ein Tun *bestimmter Art* (Sport, Spiel, sittliches Verhalten usw.) will, läßt sich dies Tun nur in einzelnen konkreten Fällen verwirklichen. Das Tun ist immer ein Tun von etwas; es verkörpert sich immer in einem Material, es bringt ein Sein oder Geschehen zustande. Insofern die Verwirklichung dieses Seins oder Geschehens notwendige Bedingung der Verwirklichung der bestimmten Art des Verhaltens ist, ist dieses Sein oder Geschehen Mittel für das Streben nach jenem Tun.

Die Beziehung zwischen Mittel und Zweck ist dann zwar eine Notwendigkeitsbeziehung; die Verwirklichung des letzteren setzt die Verwirklichung des ersteren notwendig voraus. Aber Mittel ist nicht die nähere oder fernere Ursache des Zweckes, sondern nur eine Bedingung der Verwirklichung des Zwecks.

Es ergibt sich weiter, daß der *Zweck nicht als Ursache des Strebens nach dem Zweck* bezeichnet werden kann. Der Zweck ist, solange das Streben danach dauert, noch nicht verwirklicht, kann also als etwas, das noch nicht existiert, nicht das jetzt existierende Streben verursachen. Es können überhaupt *Ursachen* des Strebens nicht zugleich *Zwecke* des Strebens sein. Denn Ursachen für ein vorhandenes Streben müssen immer schon verwirklicht sein, während Zweck immer etwas ist, das noch erst wirklich werden soll. Meint man also z. B., daß die Lust, welche ein vorgestelltes Erlebnis erweckt, Ursache des Strebens nach diesem Erlebnisse ist, so darf man diese Lust nicht als Zweck des Strebens bezeichnen. – Ebensowenig ist natürlich der Endzweck die Ursache für das Streben nach den zugehörigen Mitteln, oder die Ursache für das zur Verwirklichung des Zweckes nötige Tun.

Auch wenn man statt des Wortes »Ursache« das Wort »Motiv« verwendet, ändert sich daran nichts. Außerdem ist »Ursache eines Strebens« und »Motiv eines Strebens« durchaus nicht dasselbe. Dennoch scheint der Begriff des Motivs sowohl den Endzweck als auch die Ursache des Strebens in gewisser Weise vereinigt in sich zu enthalten. Da indessen der Begriff des Motivs in den verschiedensten Bedeutungen gebraucht wird, so müssen wir, in Anbetracht seiner Wichtigkeit für die Psychologie des Wollens, zunächst seine Grundbedeutung feststellen.

Der *Begriff des Motivs*. Es ist eine Worterklärung, wenn man sagt, Motiv sei nichts anderes als der Beweggrund. Motiv ist jedenfalls immer die Bezeichnung für ein *psychisches* Erlebnis. Im psychischen Geschehen kommen nun allerlei »Bewegungen« vor. Aber man nennt nicht jeden Grund einer psychischen »Bewegung« ein Motiv. Es hat keinen Sinn, von dem Motiv des Auftretens dieser oder jener Vorstellung zu sprechen, obwohl natürlich dieses Auftreten seine Gründe hat. Vielmehr werden nur solche Gründe, die bewirken, daß *ein Ich* »sich bewegt«, Motive genannt. Nun »bewegt sich« ein Ich nur im Streben oder im Tun. Also sind Motive die Gründe des Strebens und Tuns. Aber *nicht alle* Gründe des Strebens oder Tuns heißen Motive. Wer z. B. der Meinung ist, »Hemmung psychischer Kraftaneignung« oder »Ansammlung physiologischer Energie« an einer bestimmten Stelle des Gehirns sei Grund des Strebens oder des Tuns, der will mit diesen Gründen doch nicht die Motive des Strebens oder des Tuns angeben. Um zu erkennen, was für Gründe des Strebens oder Tuns gemeint sind, fragen wir, welchen Sinn die Frage nach dem Motiv eines Strebens oder Tuns hat.

Die Frage nach einem Motiv entsteht, wenn wir von dem Streben oder Tun eines Menschen erfahren und annehmen, daß dieses Streben und Tun nicht um ihrer selbst willen in dem Menschen vorhanden sind. Die Angabe des Motivs soll uns das Streben oder Tun »verständlich« machen. Und wir erlangen dieses Verständnis, wenn uns ein solcher mehr oder weniger unmittelbarer Erfolg des Strebens oder Tuns angegeben wird, dessen Erstrebtwerden wir begreifen. Wir nehmen dann an, daß der Mensch diesen Erfolg erstrebe und daß ihm jenes erstere Streben oder Tun zur Erreichung dieses Erfolges dienen solle. Um uns auf diese Weise ein Streben oder Tun verständlich zu machen, dazu genügt die *Angabe des Zweckes* des Strebens oder Tuns. Es scheint also, als ob der Zweck selbst das Motiv des Strebens oder Tuns wäre. Zugleich mischt sich dazu der Gedanke, der Zweck sei die Ursache des Strebens oder Tuns. Hier kann natürlich nicht der verwirklichte Zweck, sondern das, was der Strebende als Zweck *vorstellt*, also der vorgestellte Zweck in Betracht kommen. *Motiv* scheint also der *vorgestellte Zweck* und zugleich *die Ursache des Strebens* zu sein.

Nun kann aber Motiv nicht identisch mit Ursache eines Strebens überhaupt sein. Denn *jedes Streben hat zwar eine Ursache*, aber *nicht jedes Streben hat wieder ein Motiv*. Und ebensowenig kann Motiv eines Strebens der *Gegenstand* dieses Strebens selbst sein, denn jedes Streben hat zwar einen Gegenstand oder ein Ziel, aber nicht jedes Streben hat wieder ein Motiv. Es bleibt also noch die Möglichkeit, daß Motiv gleich dem vorgestellten Zweck

sei. Und da die Frage nach dem Motiv erst dann endgültig beantwortet ist, wenn nicht nur abgeleitete Zwecke, sondern der *Endzweck* des Strebens oder Tuns angegeben ist, so scheint Motiv im eigentlichen Sinne der *vorgestellte Endzweck* zu sein. Auch die Tatsache, daß gerade, wie nicht jedes Streben ein Motiv hat, so auch nicht, wie wir sahen, jedes Streben wieder einen Zweck hat, könnte dieser Annahme zur Bestätigung dienen.

Dennoch ist dieser Schein nur Schein und das Motiv nicht identisch mit dem vorgestellten Endzweck. Denn Motiv nennt man das, von dem eine gewisse psychische Wirkung ausgeht; Endzweck dagegen das, worauf ein bestimmtes psychische Geschehen gerichtet ist. Das Motiv gibt an, *woher* ein Streben oder Tun kommt; der Endzweck dagegen, *wohin* ein Streben oder Tun zielt. Der vorgestellte Endzweck ist zugleich Gegenstand eines Strebens; das Motiv dagegen ist nicht Gegenstand eines Strebens. Der vorgestellte Endzweck kann erreicht werden; es hat aber keinen Sinn zu sagen, das Motiv des Strebens könne durch das Streben verwirklicht werden. Und der Eintritt des vorgestellten Endzweckes befriedigt das Streben; der Eintritt eines Motivs befriedigt dagegen das Streben nicht. Vorgestellte Endzwecke können nicht stark oder schwach sein, wohl aber können Motive stark oder schwach sein.

Das Motiv eines Strebens oder Tuns kann also weder mit der Ursache des Strebens überhaupt noch mit dem Gegenstand des Strebens noch mit dem vorgestellten Endzweck identifiziert werden. Trotzdem ist Motiv, wie schon bemerkt, in gewissem Sinne Grund eines Strebens oder Tuns. Das Motiv ist dasjenige, *durch das ich mich veranlaßt fühle*, etwas anderes zu erstreben oder zu tun. Nun fühlen wir uns durch unser Streben nach einem vorgestellten Erlebnis, das nicht unmittelbar verwirklichbar ist, veranlaßt, auch die Bedingungen seiner Verwirklichung zu erstreben. Es kann also zunächst jedes Streben nach einem Mittel, also einem abgeleiteten Zweck, sofern es zum Streben nach den für *seine* Verwirklichung nötigen Mitteln veranlaßt, ein Motiv heißen. Da aber das Streben nach dem abgeleiteten Zweck selbst wieder durch ein anderes Streben veranlaßt ist, so kann schließlich als eigentliches Motiv nur das *Streben* nach dem zugehörigen Endzweck gelten. *Motiv* eines Strebens oder Tuns ist also das *Streben* nach dem Endzweck dieses Strebens oder Tuns.

Der Begriff des Motivs wird aber erweitert, indem man überhaupt alles dasjenige, durch das man sich veranlaßt fühlt, etwas anderes zu erstreben oder zu tun, als Motiv dieses Strebens oder Tuns bezeichnet. So nennt man wohl die Wahrnehmung einer schmackhaften Frucht das Motiv für das

Streben, dieselbe zu ergreifen und zu essen; und ebenso das Wissen, daß an einem bestimmten Orte zu bestimmter Zeit ein interessanter Vortrag gehalten wird, das Motiv für das Streben, sich zu der Zeit an den Ort zu begeben. Aber man ist sich dabei bewußt, doch nicht das eigentliche Motiv, sondern nur das zu bezeichnen, was im gegebenen Moment das eigentliche Motiv, nämlich das Streben nach der Geschmacksempfindung und das Streben, den Vortrag zu hören, wachruft. Man setzt eben als bekannt voraus, daß jene Wahrnehmung oder jenes Wissen jenes Streben erweckt. Nicht für dieses Streben nach der Geschmacksempfindung oder nach dem Hören des Vortrages gibt man ein Motiv an, sondern für das Streben nach demjenigen, das zur Verwirklichung des Endzweckes dient. Die Angabe des Anlasses für den Eintritt des Motivs dient zum Hinweis auf das Motiv selbst. Wer aus der Angabe jener Wahrnehmung oder jenes Wissens *nicht* ersieht, welches Streben nach einem Zweck an sich dadurch wachgerufen werden kann, wer also nicht außer der Wahrnehmung und dem Wissen zugleich ein bestimmtes *Streben* vorhanden denkt, für den ist diese Angabe keine Antwort auf die Frage nach dem Motiv des Strebens, nach den Greif-, Kau- und Schluckbewegungen, oder des Strebens, sich zu der Zeit an den und den Ort zu begeben.

Die Angabe des Endzwecks eines Strebens oder Tuns genügt ebenfalls nur deshalb zur Beantwortung der Frage nach dem Motiv dieses Strebens oder Tuns, weil man *das Streben* nach dem Endzweck als vorhanden hinzudenkt. Denn Endzweck ist ja dasjenige, was um seiner selbst willen erstrebt wird, was also jedermann, der davon Kenntnis hat, als Gegenstand des Strebens bekannt ist. Wirkliches Motiv ist auch hier nicht nur der vorgestellte Endzweck, sondern das *Streben* nach diesem Endzweck. Allerdings ist die Angabe des Endzwecks insofern von besonderer Wichtigkeit, weil sie Unterschiede der Motive, die hier in Betracht kommen, eben Unterschiede dessen sind, was an und für sich erstrebt wird.

Man bezeichnet nun auch noch andere Bedingungen des Daseins von Motiven selbst wieder als Motive, so z. B. persönliche Eigenschaften, wie Eitelkeit, Faulheit, Mitleid, Weichherzigkeit usw. Aber die Definition solcher persönlichen Eigenschaften läßt sich *nur* durch Zurückführung derselben auf *Strebungen* gewisser Art geben. Und diese Strebungen sind dann als Motive für anderes Streben, das zu ihrer Verwirklichung dient, zu betrachten. Die persönlichen Eigenschaften können ja überhaupt nicht als Motive im eigentlichen Sinne gelten, denn sie sind weder im Bewußtsein des Strebenden vorhanden, noch fühlt man sich durch sie zu einem Streben

oder Tun veranlaßt. Die persönlichen Eigenschaften weisen vielmehr ebenfalls nur auf die Gattung von Strebungen hin, zu der das im gegebenen Falle wirklich vorhandene Motiv gehört. Sie können *auch* nicht als Motive für *diejenigen* Strebungen gelten, für die sie der Annahme nach die ruhende Grundlage bilden. Bezeichnet man sie trotzdem als Motive für die durch sie unmittelbar bedingten Strebungen, so erweitert man damit den Begriff des Motivs in unberechtigter Weise. Man ist damit von der *Betrachtung der Motivation zur Betrachtung der Bedingungen der Motivbildung selbst* übergegangen. Die Bedingungen der Motivbildung brauchen aber nicht als Bewußtseinsmomente gegeben zu sein. Dann kann sich auch der Strebende nicht durch sie zu einem Streben nach etwas anderem veranlaßt fühlen.

Die Beziehung des Motivs zu dem Motivierten ist also eine Abhängigkeitsbeziehung zwischen dem Streben nach einem vorgestellten Erlebnis und dem Streben nach den Bedingungen der Verwirklichung dieses Erlebnisses. Und diese Beziehung ist eine *erlebte* Beziehung: ich strebe nach dem Erlebnis und ich fühle mich zugleich genötigt, nach den Bedingungen der Verwirklichung desselben zu streben. Die Beziehung zwischen den Ursachen eines Strebens und diesem Streben selbst ist dagegen eine *erkannte* Beziehung, die für den Strebenden selbst nicht vorhanden zu sein braucht. Motive sind daher nicht etwas außerhalb des Ich Stehendes, das aus eigener Kraft das Ich zu Strebungen zwingt. Sondern »durch ein Motiv bestimmt sein« heißt »sich selbst bestimmen«. Ich strebe nach etwas oder tue etwas und habe dabei ein Motiv, d. h. ich strebe oder tue etwas, weil *ich* einen durch dies Streben oder Tun zu verwirklichenden Erfolg erstrebe. Damit ein Motiv zum Motiv wird, ist es nötig, daß für das Bewußtsein die Verwirklichung des Endzwecks durch bestimmte Mittel und ein eigenes Tun möglich ist. Und das Motiv *wird* dann zum Motiv, indem das Streben nach dem Endzweck sich auch auf die Mittel und das eigene Tun ausdehnt.

Wenn man nun das *Wollen* im engeren Sinne, das schon das Streben nach den nötigen Mitteln und dem eigenen Tun einschließt, auch als Motiv für das *Streben* nach den Mitteln und dem Tun bezeichnet, so ist hier die Beziehung zwischen Motiv und Motiviertem eine andere. Das Motivierte ist schon in dem Motiv enthalten. – Wieder eine andere Beziehung besteht zwischen Motiv und Motiviertem, wenn man das *Wollen* im engeren Sinn das Motiv für das entsprechende Tun nennt. Weil ich das Tun für einen bestimmten Zeitpunkt gewollt habe, fühle ich mich in dem Zeitpunkt durch mein eigenes früheres Wollen zu dem Tun gedrängt. –

Es hat also *nur gegenüber dem Wollen abgeleiteter Zwecke* einen Sinn,

nach dem Motiv des Wollens zu fragen. Das Erstreben des Endzwecks dagegen, also das Streben nach allem, das um seiner selbst willen erstrebt wird, hat nicht wieder ein Motiv.

Da nun zu jedem Wollen im engeren Sinne das Streben nach einem Endzweck gehört, so ist wohl das Streben nach dem Endzweck Motiv für das Streben nach den Bedingungen der Verwirklichung des Endzwecks, aber der ganze Tatbestand des Wollens im engeren Sinne ist nicht wieder motiviert. Also alles eigentliche Wollen steht außerhalb der Motivation, ist für das Bewußtsein etwas Letztes und in diesem Sinne frei. Damit ist nicht geleugnet, daß jedes Wollen seine psychologischen Ursachen hat; nur darf man diese Ursachen nicht Motive nennen, wenn man Verwirrung und Fälschung des Bewußtseinstatbestandes des Wollens vermeiden will. Die Frage nach den Motiven eines Wollens ist daher immer die Frage nach den Motiven eines Wollens »*abgeleiteter*« Zwecke. Ist man beim Streben nach dem Endzweck angelangt, z. B. dem Streben nach einer angenehmen Geschmacksempfindung oder nach Rettung eines anderen Menschen aus Not und Elend, so hat *das Fragen nach dem Motiv dieses Strebens ein Ende, das Fragen nach den psychologischen Ursachen dieses Strebens dagegen nicht.* Fragt man also in einem solchen Fall, warum der Mensch dies will, so muß man sich bewußt bleiben, daß man nicht mehr nach dem Motiv fragt, sondern nach den psychischen Ursachen dieses Strebens. Der naive Mensch wird auch in solchem Falle über die Frage nach dem Motiv seines Strebens stutzen und dieselbe abweisen; er wird sagen, ich will, weil ich will. Bei anderen Menschen dagegen schlägt das »weshalb« in ein »warum« um; sie glauben nicht das Motiv sondern die mutmaßliche Ursache, die sie, nicht »a fronte«, sondern gleichsam »a tergo« zum Streben bestimmte, angeben zu sollen. – Ich brauche wohl nicht hervorzuheben, welche Wichtigkeit die scharfe Trennung dieser beiden Fragen, der Frage nach dem Motiv und der Frage nach der Ursache eines Strebens, sowohl für die Willenspsychologie wie für die Ethik hat. –

Auch in dieser Bestimmung, Motiv könne immer nur ein *Streben* nach einem Erlebnis sein, haben wir zunächst nur an ein positives Streben gedacht. Aber es unterliegt keinem Zweifel, daß auch ein *Widerstreben* gegen ein Erlebnis Motiv sein kann. Wenn jemand in einer Gefahr davonzulaufen strebt oder davonläuft, so ist das Motiv dieses Strebens oder Tuns das Widerstreben gegen mögliche unangenehme Erlebnisse. Man könnte allgemein sagen, das Widerstreben gegen ein Erlebnis ist Motiv für solche Strebungen, die auf die Verhinderung des Erlebnisses gerichtet sind. Fassen wir jedoch das Verhältnis von Motiv und Motiviertem hier genau analog wie oben beim

positiven Streben, so kommen wir zu einem etwas anderen Resultat. Ein Widerstreben gegen ein Erlebnis wird Motiv, wenn sich dies Widerstreben auch auf die vorgestellten Bedingungen (mit Einschluß eines eigenen Tuns) des Wirklichwerdens des Erlebnisses ausdehnt. Ein Widerstreben kann demnach nur wieder für ein Widerstreben, nicht aber für ein positives Streben, Motiv sein. Das Widerstreben gegen ein Erlebnis muß zunächst in seine »Kehrseite« umschlagen, d. h. es muß zu einem positiven Streben nach dem Nichteintritt des Erlebnisses werden, wenn es Motiv für das Streben nach Verhinderung des Erlebnisses werden soll. In gleicher Weise kann dann auch ein positives Streben zum Motiv für ein Widerstreben werden. Es muß sich dann ebenfalls in seine »Kehrseite«, d. h. in ein Widerstreben gegen den Nichteintritt des Erstrebten verwandeln. Dann kann sich dieses Widerstreben ausdehnen auf die Umstände, welche diesen Nichteintritt bedingen können.

Das Fragen nach dem Motiv eines Widerstrebens hat ebenfalls dann ein Ende und keinen Sinn mehr, wenn ein vorgestelltes Erlebnis an und für sich Gegenstand des Widerstrebens ist. *Motiv* des Widerstrebens und *Gegenstand* desselben sind also auch hier nicht dasselbe. Überhaupt gilt alles, was oben über Motiv gesagt wurde, analog für den Fall, daß ein Widerstreben Motiv ist. –

Das Angeführte mag zur Klärung der Begriffe Mittel, Zweck und Motiv genügen. Ich kehre jetzt zu der noch erforderlichen genaueren Bestimmung des Bewußtseinstatbestandes des Wollens zurück.

3. Siegreiches, freies Streben

Es zeigte sich, daß das Streben nach einem Erlebnis noch nicht notwendig dadurch zu einem Wollen wird, daß erstens das Bewußtsein der Möglichkeit der Verwirklichung des Erlebnisses durch eigenes Tun hinzukommt und zweitens das Streben sich auch auf die Bedingungen der Verwirklichung mit Einschluß des eigenen Tuns ausdehnt. Das Tun und die Mittel können Gegenstand *bloßen Strebens* sein. Zum Wollen gehört aber nicht das bloße Streben nach dem Tun, sondern das *Wollen des Tuns*. »Ich möchte das Erstrebte, dessen Verwirklichung mir möglich ist, verwirklichen« und »ich will dasselbe verwirklichen«, diese beiden Aussagen konstatieren *verschiedene* Bewußtseinstatbestände. Nimmt z. B. jemand an einem kalten Tage einen um Hilfe schreienden Menschen in einem Flusse wahr; ist er sich zugleich bewußt, daß er denselben leicht retten könnte, und entsteht in ihm das Streben, nicht nur den Menschen gerettet zu *sehen*, sondern *selbst* ihn

zu retten, so ist dieses Streben nicht notwendig ein Wollen. Der Gedanke, sich bekleidet in das eiskalte Wasser zu stürzen, vermag z. B. das Streben auf dem Niveau des bloßen Strebens festzuhalten. Ebenso ist der Gedanke an die schädlichen Folgen, die für seine eigene Gesundheit aus der Rettung entstehen können, zu dieser Niederhaltung des Strebens imstande. So kann allgemein das vorgestellte Tun, die vorgestellten Mittel und die vorgestellten Folgen der Verwirklichung, kurz, die Gesamtheit dessen, was für den Strebenden seiner Meinung nach mit der Verwirklichung des Endzwecks zugleich wirklich wird, Erlebnisse in sich schließen, die zusammen Gegenstand eines stärkeren Widerstrebens sind, als das positive Streben nach der Verwirklichung des Endzwecks ist. Damit gelangen wir nun zu einem weiteren Bestimmungsstück des Tatbestandes des Wollens.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß das Streben nach einem vorgestellten Erlebnis an Energie zunimmt, wenn das vorgestellte Tun, die vorgestellten Mittel und Folgen, deren Verwirklichung in der Verwirklichung des Erlebnisses eingeschlossen ist, zugleich auch an und für sich Gegenstände des positiven Strebens sind. Zu dem eigentlichen Endzweck treten damit *sekundäre* Endzwecke hinzu.

Entgegengesetzt verhält es sich, wenn das Tun, die Mittel und die Folgen, soweit sie von dem Strebenden vorgestellt sind, solche Erlebnisse enthalten, die an und für sich Gegenstände des Widerstrebens sind. Das Streben nimmt dann an Energie ab und kann zu einem *völlig gefesselten* Streben werden. Ist das der Fall, wird das positive Streben durch das Widerstreben völlig *gebunden*, so ist kein »*Wollen*« des Endzweckes vorhanden.

Das Streben nach dem Endzweck muß sich also nicht nur auf das zur Verwirklichung desselben nötige Tun und die Mittel ausdehnen, sondern *auch auf die vorgestellten Folgen*; kurz, es muß sich auf den Gesamtkomplex alles dessen ausdehnen, was nach Ansicht des Strebenden mit der Verwirklichung des Endzweckes notwendig mitverwirklicht wird. Und dann fragt es sich, was dem positiven Streben bei dieser Ausdehnung widerfährt. Ist das positive Streben nach dem Endzweck, mit der Verstärkung, die es durch eventuell vorhandene sekundäre Zwecke erfährt, nach jener Ausdehnung dennoch geringer oder gleich an Energie mit dem eventuellen Widerstreben gegen Tun, Mittel oder Folgen, so verwandelt sich mit dieser Ausdehnung das positive Streben nach dem Endzweck in ein Widerstreben oder ein unentschiedenes Streben in bezug auf den vorgestellten Gesamtkomplex. Soll also das Streben nach dem Endzweck zu einem Wollen desselben werden, so muß es ein positives Streben bleiben, wenn es sich auf die vorgestellten Bedingungen

und Folgen der Verwirklichung des Endzweckes verbreitert; d. h. das Strebungs*gefühl* muß gegenüber dem vorgestellten Gesamtkomplex ein Gefühl positiven Strebens bleiben. »Halten sich« Streben und Widerstreben »die Waage«, so hat das Strebungsgefühl einen eigenartigen Charakter, den man als *Gebundenheit* bezeichnen kann. Entsteht dagegen bei der Ausdehnung des positiven Strebens gar kein Widerstreben, so hat das Gefühl des positiven Strebens den Charakter völliger *Freiheit*. Wir können also auch sagen, behält das Strebungsgefühl bei der Ausdehnung vom vorgestellten Endzweck auf den vorgestellten Gesamtkomplex des überhaupt zu Verwirklichenden den Charakter völliger oder wenigstens überwiegender relativer Freiheit, wird es also nicht zu einem völlig gebundenen Strebungsgefühl, so ist das Streben nach dem Endzweck zu einem Wollen desselben geworden.

Fügen wir nun zu dem positiven Streben nach dem einen Endzweck ein zweites positives Streben nach einem anderen Endzweck, der mit dem ersteren in Konflikt gerät, hinzu, so ist dieser Fall nicht wesentlich verschieden von dem eben betrachteten. Denn was heißt es, zwei Strebungen befinden sich im Widerstreit? Werden gleichzeitig zwei vorgestellte Erlebnisse erstrebt, so ist damit nicht schon notwendig ein Konflikt von Strebungen gegeben. Ein Konflikt zwischen den beiden positiven Strebungen liegt erst dann vor, wenn die gleichzeitig erstrebten Erlebnisse sich so zueinander verhalten, daß die Verwirklichung des einen die Verwirklichung des anderen unmöglich macht, oder, anders ausgedrückt, wenn für das Bewußtsein die Verwirklichung des einen notwendig die Nichtverwirklichung des anderen mit sich führt. Dieses Verhältnis zwischen den beiden Erlebnissen kann in mehrfacher Weise stattfinden. Entweder können die beiden erstrebten Erlebnisse selbst nicht gleichzeitig und auch nicht unmittelbar nacheinander *wirklich sein* (z. B. die erstrebte Geschmacksempfindung des Bieres ist weder gleichzeitig mit der Geschmacksempfindung einer gezuckerten Mehlspeise noch unmittelbar nach derselben möglich). Oder das gleichzeitige Wirklichwerden der beiden zu den Endzwecken gehörigen Mittelsreihen ist unmöglich; oder das Tun, das zur Verwirklichung des einen Endzweckes nötig ist, schließt das zur Verwirklichung des anderen Endzweckes notwendige Tun aus.

Wenn also zwei positive Strebungen in Konflikt geraten, so nötigt die Vorstellung der Verwirklichung des einen Endzweckes die Nicht-Verwirklichung des anderen vorzustellen. Nun ist der andere Endzweck Gegenstand des positiven Strebens. Die Vorstellung der Nicht-Verwirklichung des Gegenstandes eines positiven Strebens erweckt aber ein Widerstreben. Wir haben also auch hier den Fall, daß für das Bewußtsein mit der Verwirklichung des

Gegenstandes eines positiven Strebens zugleich etwas notwendig verbunden ist, das Gegenstand des Widerstrebens ist. »Halten sich« daher hier Streben und Widerstreben völlig »das Gleichgewicht«, so liegt ebenfalls ein *unentschiedenes* oder, wie wir oben sagten, ein völlig *gebundenes* Streben vor; d. h. ein Streben, das durch ein mit dem Charakter der Unentschiedenheit oder Gebundenheit ausgestattetes Strebungs*gefühl* gekennzeichnet ist. Dies gebundene Streben ist aber ebenfalls noch kein Wollen.

»Überwiegt« dagegen das positive Streben nach dem einen Endzweck das Widerstreben gegen die Nicht-Verwirklichung des anderen, so hat das Streben den Charakter größerer oder geringerer Entschiedenheit oder *Freiheit*. D. h. also, das Strebungs*gefühl* behält oder gewinnt auch hier gegenüber der Vorstellung alles dessen, was mit der Verwirklichung des einen Endzweckes im gegebenen Fall notwendig verbunden ist, den Charakter relativer Entschiedenheit oder Freiheit. Dann ist damit ein Wollen dieses einen Endzweckes vorhanden.

Soll also ein vorgestelltes Erlebnis gewollt werden, so ist nötig, daß dieses Erlebnis Gegenstand positiven Strebens sei; daß seine Verwirklichung für das Bewußtsein in letzter Instanz durch ein eigenes Tun möglich ist; daß sich das positive Streben nach dem Erlebnis auf den vorgestellten Gesamtkomplex alles dessen, was mit dem Wirklichwerden des Erlebnisses für das Bewußtsein notwendig mit verwirklicht werden muß, ausdehnt; und daß bei dieser Ausdehnung das positive Streben, mit der Verstärkung durch eventuell vorhanden sekundäre Zwecke, *siegreich* bleibt über alle dabei sich einstellenden widerstreitenden Strebungen, d. h. daß das *Gefühl* des positiven Strebens dabei den Charakter völliger oder relativer Freiheit oder Entschiedenheit behält oder gewinnt. – Hiermit ist nicht nur die »gegenständliche« Seite, sondern auch die Gefühls-Seite des Bewußtseinstatbestandes des Wollens wieder etwas genauer bestimmt.

Es wird sich nun weiterhin zeigen, daß auch diese Bestimmung des Bewußtseinstatbestandes des Wollens noch nicht völlig genügt. Zunächst jedoch will ich noch kurz untersuchen, wie sich zu dem bisher über das Wollen im engeren Sinne Gesagten das *Nichtwollen* und das sogenannte *hypothetische* und das *disjunktive* Wollen verhält. Das letztere wird dann zur Vervollständigung der bisherigen Bestimmungen überleiten.

4. Das Nicht-Wollen; das hypothetische und das disjunktive Wollen

Wie dem Streben das Widerstreben, so steht dem Wollen das *Nicht-Wollen* gegenüber. Wenn ein vorgestelltes Erlebnis Gegenstand des Nicht-Wollens

ist, so ist nicht bloß das Erlebnis vorgestellt und gar kein Wollen vorhanden. Das »Nicht-Wollen« oder »negative Wollen« bezeichnet nicht das Fehlen eines Wollens überhaupt, sondern ein tatsächlich vorhandenes wollendes Verhalten bestimmter Art. Wenn ich nur einfach Empfindungen und Vorstellungen habe und bloß Freude oder Trauer über etwas fühle, so will ich allerdings auch nicht. Aber hiermit ist nur gesagt, daß diese Bewußtseinstatbestände kein Wollen sind, daß ihnen dasjenige fehlt, was allein sie zu Wollungen machen könnte. Das Nicht-Wollen dagegen ist im Grunde auch ein Wollen.

Ist in dem Ausdruck »Nicht-Wollen« das »Wollen« in dem allgemeinen Sinne des *Strebens* genommen, so ist derselbe nur ein anderer Ausdruck für das Widerstreben. Das Widerstreben aber ist, nach Früherem, als Bewußtseinstatbestand nicht dasselbe wie ein positives Streben nach einem negativ bestimmten Ziele, wenn es auch ein solches positives Streben zur »Kehrseite« hat. In diesem Sinne ist also auch das Nicht-Wollen nicht einfach ein Wollen eines negativ bestimmten Zieles.

Es entsteht aber die Frage, ob es auch ein Nicht-Wollen im engeren Sinne analog dem Wollen gibt, oder ob nicht vielmehr jedes Nicht-Wollen in Wahrheit ein Wollen ist, das auf die Nicht-Verwirklichung eines Erlebnisses gerichtet ist.

Zunächst ist soviel sicher, daß derjenige, welcher ein vorgestelltes Erlebnis nicht will, ein Widerstreben gegen dieses Erlebnis fühlt, wenn dieses Erlebnis wirklich der eigentliche Gegenstand seines Nicht-Wollens ist. Das Nicht-Wollen enthält in sich ein Widerstreben genau so, wie das Wollen ein positives Streben in sich enhält. Es fragt sich also, ob es ein dem bloßen Widerstreben gegenüberstehendes Nicht-Wollen gibt, das von dem ersteren sich genau durch dieselben Momente unterscheidet wie das Wollen vom bloßen Streben.

Der Gedanke, es werde zu einer bestimmten Zeit »schlechtes Wetter« sein, kann ein Widerstreben gegen das »schlechte Wetter« erwecken. Dagegen kommt unter gewöhnlichen Umständen ein Nicht-Wollen des »schlechten Wetters« nicht vor. Das Nicht-Wollen eines Erlebnisses kann nur entstehen, wenn das Bewußtsein vorhanden ist, die Verwirklichung des Erlebnisses sei von einem eigenen Tun abhängig. Dem Nicht-Wollen steht das *Fürchten* genau so gegenüber wie das Wünschen dem Wollen. Das Fürchten eines Erlebnisses ist zwar ein Widerstreben gegen das Erlebnis, aber nicht ein Nicht-Wollen desselben. Im Fürchten ist das Bewußtsein vorhanden, der Eintritt des gefürchteten Erlebnisses sei unabhängig von dem eigenen Tun. Und weil das Nicht-Wollen eines Erlebnisses den Glauben voraussetzt, der

Eintritt des Erlebnisses hänge von dem eigenen Verhalten ab, so kann auch das Nicht-Wollen sich nur auf *zukünftige* Erlebnisse beziehen.

Aber auch hier ist mit dem Hinzutritt jenes Glaubens das Widerstreben gegen das vorgestellte Erlebnis noch nicht zu einem Nicht-Wollen geworden. Es muß vielmehr auch hier das Widerstreben gegen das Wirklich-*Werden* zu einem Widerstreben gegen das Wirklich-*Machen* des Erlebnisses werden. D. h. das Nicht-Wollen eines Erlebnisses schließt ein Nicht-Wollen der Bedingungen der Verwirklichung des Erlebnisses und des zugehörigen eigenen Tuns in sich; es muß sich das Widerstreben gegen das vorgestellte Erlebnis auf die vorgestellten Mittel und das Tun, die zu seiner Verwirklichung führen würden, ausdehnen, wenn ein Nicht-Wollen daraus werden soll. Weiterhin muß das Widerstreben sich auch auf die Folgen, kurz, auf alles ausdehnen, was nach Ansicht des Widerstrebenden mit der Verwirklichung des Erlebnisses notwendig mit verwirklicht werden würde. Und es muß bei dieser Ausdehnung *siegreich* bleiben, d. h. es dürfen die Folgen, die Mittel und das eigene Tun, soweit sie vorgestellt sind, nicht selbst ein gleich starkes oder stärkeres positives Streben erwecken, wenn der Tatbestand in ein Nicht-Wollen des Erlebnisses übergehen soll.

Daß nun solches Nicht-Wollen wirklich vorkommt, unterliegt keinem Zweifel. Wird z. B. ein Mensch aufgefordert, vom Grunde eines tiefen Wassers eine Leiche heraufzuholen, und er will nicht, so setzt dieses Nicht-Wollen voraus, daß das vorgestellte Erlebnis Gegenstand seines Widerstrebens ist; daß der Nicht-Wollende sich außerdem bewußt ist, das Geforderte leisten zu können und nicht durch Gewalt zum Einsteigen, Untertauchen usw. gezwungen zu werden; daß sich dann sein Widerstreben auf die Bedingungen und Folgen der Verwirklichung ausdehnt und dabei siegreich bleibt, d. h. daß die Betätigung seiner Kräfte und Fähigkeiten, wie sie die Verwirklichung des Zieles einschließt, oder bestimmte Folgen der Verwirklichung nicht zum Gegenstand eines stärkeren oder gleich starken Strebens werden, als das Widerstreben ist.

Das Nicht-Wollen in diesem Sinne ist demgemäß als Bewußtseinstatbestand nicht mit dem Wollen eines negativ bestimmten Zieles identisch. Denn bei diesem letzteren Wollen müßte sich ein positives Streben nach einem Erleben, in welchem ein bestimmtes Erlebnis nicht oder nicht mehr vorkommt, auf die Verwirklichung der Mittel und des Tuns, die zur Verwirklichung *dieses* negativ bestimmten Zieles führen, und auf die vorausgesehenen Folgen *dieser* Verwirklichung ausdehnen und dabei ein siegreiches positives Streben bleiben.

Das Nicht-Wollen eines vorgestellten Erlebnisses wird also immer dann vorhanden sein, wenn der eigentliche Gegenstand des Nicht-Wollens, das vorgestellte Erlebnis, erst durch ein eigenes Tun wirklich werden würde, durch Unterlassung dieses Tuns aber ebenfalls unterbleibt. Aber auch hier kann analog, wie wir es beim Widerstreben konstatierten, das Nicht-Wollen in das entsprechende Wollen eines negativ bestimmten Zieles übergehen, wenn das Beachtungsrelief der gegenständlichen Bewußtseins-Seite sich in bestimmter Weise ändert. Ein Wollen eines negativ bestimmten Zieles wird dann eintreten, wenn der Gegenstand des Widerstrebens nach Ansicht des Strebenden schon ohne sein Zutun sich verwirklichen wird, und vielmehr ein eigenes Tun nötig und hinreichend ist, um die Verwirklichung zu verhindern. – Ebenso wie das Wollen sowohl auf ein positiv als auch auf ein negativ bestimmtes Ziel gerichtet sein kann, so kann sich auch das Nicht-Wollen sowohl auf ein positiv als auch auf ein negativ bestimmtes Ziel beziehen.

Die bisher angegebenen Momente, die zum Tatbestande des positiven Strebens hinzutreten müssen, wenn er zu einem Wollen werden soll, müssen also auch zum Tatbestande des Widerstrebens hinzutreten, wenn ein Nicht-Wollen vorhanden sein soll. –

Es fragt sich nun, ob die gegebene Bestimmung des Tatbestandes des Wollens auch für das sogenannte *hypothetische* und das *disjunktive* Wollen Gültigkeit hat. Um das festzustellen, müssen wir erst untersuchen, was unter hypothetischem und disjunktivem Wollen zu verstehen ist.

Als *hypothetisches Wollen* kann man sehr verschiedenartige Tatbestände bezeichnen. Die sprachliche Mitteilung eines hypothetischen Wollens kleidet sich gewöhnlich in die Form: »Ich will dies Ziel verwirklichen, *wenn* diese oder jene Bedingung erfüllt ist«. Aber in diese Mitteilungsform kann man auch ein wirkliches Wollen oder Nicht-Wollen bringen; z. B. »Ich will dies oder jenes tun, wenn ich die mich gerade beschäftigende Arbeit vollendet habe«, oder »Ich will nicht dabei sein, wenn diese oder jene bestimmte chirurgische Operation vollzogen wird«. Wenn ich im ersten Beispiel sicher bin, daß meine Arbeit in nächster Zeit vollendet sein wird, so ist mein Wollen des Tuns ein wirkliches positives Wollen, und jenes »wenn« bestimmt nur den Zeitpunkt, für den ich es will. Ebenso, wenn ich im zweiten Beispiele gewiß bin, daß die Operation stattfinden wird und ich dabei sein könnte, so ist ein wirkliches Nicht-Wollen vorhanden, und jener Nachsatz mit »wenn« bestimmt nur den Gegenstand meines Nicht-Wollens inhaltlich und zeitlich genauer. Man darf also die sprachliche Form der Mitteilung eines Wollens

nicht zum Maßstab dafür nehmen, ob das Wollen ein kategorisches oder ein hypothetisches ist, sondern man muß den Sinn der sprachlichen Form beachten.

Das hypothetische Wollen ist nun nicht einfach ein *bedingtes* Wollen. Denn das Wollen der Mittel und des Tuns für einen Endzweck ist auch ein bedingtes Wollen, nämlich bedingt durch das Streben nach dem Endzweck. Aber man rechnet das Wollen der Mittel und des Tuns deshalb nicht zum hypothetischen Wollen.

Wollte man das unentschiedene Streben ein hypothetisches Wollen nennen, so würde man damit nur sagen, daß das unentschiedene Streben überhaupt noch kein Wollen ist, unter Umständen aber vielleicht zu einem Wollen werden kann. Das hypothetische Wollen in diesem Sinne wäre in der Tat gar kein Wollen.

Ebenso verhält es sich, wenn das Streben nach einem Erlebnis, das mit dem Bewußtsein der Unmöglichkeit seiner Verwirklichung (überhaupt oder zu der bestimmten Zeit oder unter den bestimmten konkreten Umständen oder nur für mich) verbunden ist, als ein hypothetisches Wollen bezeichnet wird. Der gewöhnliche Name für derartige Bewußtseinstatbestände ist »*Wünschen*«. Das hypothetische Wollen im Sinne des Wünschens ist aber kein Bewußtseinstatbestand des Wollens im engeren Sinne. Auch hier besagt die Bezeichnung des Wünschens als hypothetisches Wollen nur, daß dieser Tatbestand zu einem Wollen werden würde, falls noch gewisse Momente hinzukämen.

Liegt dagegen ein positives Streben nach einem Ziel vor, das ich für verwirklichbar durch mein eigenes Tun halte, besteht aber noch Ungewißheit, ob mit der Verwirklichung desselben nicht zugleich solche Erlebnisse verwirklicht werden, die als Gegenstände eines stärkeren Widerstrebens das positive Streben zu einem unentschiedenen oder gebundenen machen würden, so kann ein hypothetisches Wollen in anderem Sinne entstehen, wenn nämlich meiner Ansicht nach in Zukunft ein Fall möglich ist, in welchem die Verwirklichung des Zieles nicht derartige, Widerstreben erweckende Erlebnisse mit sich führt. Ich will das Ziel verwirklichen, *falls* jener mögliche Fall eintritt.

Analog verhält es sich, wenn das positive Streben nach einem Ziel zwar ein entschiedenes oder relativ freies Streben ist, aber noch Ungewißheit besteht, ob mir die Verwirklichung desselben möglich sein wird. Glaube ich dann, daß mir in Zukunft die Bedingungen der Verwirklichung möglicherweise zur Verfügung stehen werden, so will ich das Ziel verwirklichen, falls mir die Verwirklichung möglich wird.

In diesen beiden Fällen scheint ein wirkliches Wollen vorhanden zu sein. Denn wenn ich jetzt voraussetze, die Bedingungen seien in Zukunft erfüllt, so bin ich jetzt tatsächlich entschieden und nicht mehr unsicher, ob ich das vorgestellte Erlebnis wollen soll oder nicht, oder ob ich dies oder jenes wollen soll. Ich versetze mich in den in der Zukunft vorausgesehenen Fall und will tatsächlich dann das Ziel verwirklichen. Die Sicherheit dieses Wollens ist freilich eine geringe, sie entspricht dem Grade der Wahrscheinlichkeit des Eintritts jenes möglichen Falles. Während also das kategorische Wollen das Bewußtsein einschließt, mein Tun wird eintreten, und darauf wird mehr oder weniger wahrscheinlich die Verwirklichung des Zieles folgen, ist beim hypothetischen Wollen das Bewußtsein vorhanden, mein Tun wird eintreten, falls jener mögliche Fall eintritt.

Sofern also das hypothetische Wollen eine hypothetische Basis in sich schließt, d. h. auf der mehr oder weniger begründeten Annahme beruht, der vorausgesehene mögliche Fall werde wirklich eintreten, insofern ist es kein jetzt vorhandenes wirkliches Wollen. Sieht man davon ab, daß die Annahme nur eine mögliche Annahme ist, nimmt man vorübergehend die zukünftige Möglichkeit als zukünftige Tatsächlichkeit an, so wird auch vorübergehend das hypothetische Wollen zu einem wirklichen Wollen. Dann sind aber auch alle Momente, die bisher als notwendige Bestandteile des Bewußtseins des Wollens festgestellt wurden, tatsächlich vorhanden. Das hypothetische Wollen ist also eine eigenartige Vorstufe des Wollens, nicht aber schon ein wirkliches Wollen. Es ist charakterisiert durch das Gefühl der Ungewißheit betreffs des zukünftigen Eintritts oder Nichteintritts gewisser Bedingungen des Wollens.

Anders dagegen verhält es sich, wenn die hypothetische Basis zu einer festen Basis wird, wenn ich *gewiß* bin, daß die Fälle, für die ich das Ziel verwirklichen will, sicher eintreten werden. Auch solches Wollen kann man ein hypothetisches Wollen nennen, wenn der Zeitpunkt und die konkreten Umstände, in denen die Bedingungen der Ausführung des Wollens vollständig gegeben sein werden, noch unbestimmt sind. Dann muß aber jedes *Wollen* eines *allgemein bestimmten* Zweckes ein hypothetisches Wollen heißen. Wer sich jedoch verpflichtet, in allen zukünftig vorkommenden Fällen eines (empirisch oder generell) bestimmten Umkreises dies oder jenes zu tun; wer eine Anstellung oder ein Amt mit dem Bewußtsein der daraus ihm erwachsenden Pflichten übernimmt; wer einen aufrichtigen Eid, etwas zu tun, leistet; wer allgemeine Vorsätze faßt oder sich etwas zum Grundsatz oder zur Maxime macht, der *will* tatsächlich etwas. Aber die Fälle, in denen

sein Wollen zur Ausführung kommen soll, sind in ihrer konkreten Beschaffenheit und in ihrem zeitlichen Eintritt noch unbestimmt. Dennoch schließt sein Wollen, wie das kategorische Wollen, das Bewußtsein ein, sein Tun werde sein, er werde das Gewollte verwirklichen, soweit es an ihm liegt; nur das »wann« und »unter welchen Umständen« sieht er noch nicht. Da aber die genauere Bestimmung des »wann« und »unter welchen Umständen« nicht notwendig zum Bewußtseinstatbestande des Wollens hinzugehört, und da alle anderen Momente sich in diesen Fällen des Wollens allgemeiner Zwecke vorfinden, so ist auch nach unserer Bestimmung alles Wollen allgemeiner Zwecke kein hypothetisches, sondern ein kategorisches Wollen, wenn es sich auch sprachlich in hypothetischer Form mitteilen läßt. –

Suchen wir nun ebenso kurz festzustellen, wie es sich mit dem sogenannten *disjunktiven Wollen* verhält.

Eine Disjunktion kann beim Tatbestand des Wollens entweder zwischen dem *Wollen* und dem *Nichtwollen* eines und desselben vorgestellten Erlebnisses oder zwischen *mehreren* vorgestellten Erlebnissen stattfinden. Im ersteren Fall ist der Zielpunkt bestimmt, das Wollen dagegen unbestimmt; im zweiten Fall ist das Wollen bestimmt, aber der Zielpunkt desselben noch nicht eindeutig bestimmt. Bezieht sich jedoch die Disjunktion auf das Nichtwollen oder Wollen eines und desselben Erlebnisses, sage ich also: »Entweder will ich A oder ich will es nicht«, so liegt offenbar noch gar kein Wollen vor, sondern ein Zustand des unentschiedenen Strebens. Derselbe wird auch gewöhnlich nicht als disjunktives Wollen bezeichnet. Wir können ihn daher hier außer Betracht lassen. Unter disjunktivem Wollen versteht man vielmehr den anderen Fall, in welchem mehrere Ziele vorhanden sind, aber nur eines derselben gewollt wird, zugleich jedoch noch nicht ein bestimmtes unter den Zielen zum alleinigen Ziel geworden ist. Das Ziel des disjunktiven Wollens ist also insofern ein bestimmtes, als es als »ein von mehreren jetzt vorgestellten Erlebnissen« definiert ist. Es ist dagegen noch ein unbestimmtes, insofern noch nicht entschieden ist, *welches* von diesen Erlebnissen endgültig Ziel sein soll. Ich will entweder A oder B oder C, ich weiß nur noch nicht welches, aber eines von ihnen will ich sicher.

Die Beschränkung des Wollens auf nur eines der vorgestellten Erlebnisse geschieht entweder aus freien Stücken oder auf Grund eines Zwanges. Entweder ist von vornherein nur eines derselben Ziel des Strebens, und das Streben ist mit dem Eintritt eines der Erlebnisse völlig befriedigt; oder alle die vorgestellten Erlebnisse sind gleichzeitig Gegenstände des Strebens, aber

die Erlangung aller zusammen ist unmöglich, nur eines derselben kann mir unter den gegebenen Umständen zuteil werden.

Die zur Wahl stehenden Erlebnisse A, B, C können Exemplare einer und derselben Gattung sein, d. h. das, was ich will, findet sich sowohl in A wie in B wie in C verkörpert. Jedes der A, B, C bildet eine konkrete Gestaltung des Zieles meines Wollens. Dann will ich etwas generell, also seiner Beschaffenheit nach Bestimmtes, aber ich stehe den möglichen konkreten Gestaltungen dieses Gewollten noch unentschieden gegenüber. Zugleich ist mir, meiner Ansicht nach, jedes der A, B, C zu verwirklichen möglich. Z. B. ich will in einem Restaurant etwas essen, bin aber noch unentschieden, welche der auf der Speisekarte verzeichneten Speisen ich wählen soll. Oder ich will einen Spaziergang machen, habe aber noch die Wahl zwischen den Wegen A, B, C. Hier enthält also das disjunktive Wollen ein wirkliches *Wollen*, nämlich das Wollen eines generell bestimmten Zieles; dagegen ist noch kein Wollen des A oder des B oder des C vorhanden. Sind die konkreten Ziele *gleichwertig*, so kann sich die Überlegung auf die Frage richten, welches der A, B, C am leichtesten, sichersten und angenehmsten zu verwirklichen ist. Mit der eindeutigen Lösung dieser Frage verwandelt sich dann das disjunktive Wollen aus dem Wollen eines allgemein bestimmten Zieles in ein Wollen eines konkreten Zieles, nämlich eines der A, B, C.

Es kann aber auch sein, daß die konkreten Ziele *ungleichwertig* sind, und daß ich zwar etwas gattungsmäßig Bestimmtes will, aber doch zugleich dasjenige von den möglichen Konkretisierungen desselben, das in einer oder mehreren Hinsichten die anderen überragt. Dann wird die Überlegung sich darauf richten, welches der A, B, C die anderen in diesen Hinsichten übertrifft. Auch hier liegt dann schon ein *wirkliches Wollen* eines allgemein bestimmten Zieles vor, nämlich das Wollen desjenigen unter den A, B, C, welches die anderen in bestimmter Hinsicht überragt. Gegenüber den konkreten Erlebnissen A, B, C ist freilich das Wollen noch unentschieden, bis die Frage, welches derselben vor den anderen bestimmte Vorzüge hat, eindeutig gelöst ist.

Ein großer Teil des menschlichen Wollens wird, wenn die Verwirklichung begonnen werden soll, zu einem disjunktiven Wollen. Denn die meisten Ziele, die sich der Mensch setzt, sind zunächst nur nach einzelnen bestimmten Eigenschaften bestimmt, so daß deren Verwirklichung in mehreren Einzelfällen möglich ist. Die für die Ausführung gegebenen Verhältnisse bieten eine gewisse Anzahl möglicher konkreter Erlebnisse dar, von denen jedes eine mehr oder minder vollkommene Verkörperung des Gewollten bildet.

Nun können aber auch die im disjunktiven Wollen vorgestellten Erlebnisse A, B, C nichts weiter miteinander gemein haben, als daß sie jetzt gerade gleichzeitig sich als Ziele darbieten, und jedes derselben zwar für sich allein mir zu verwirklichen möglich ist, aber eine durch irgendwelche Umstände bedingte Nötigung besteht, nur eines derselben zu verwirklichen. Ich will eines von den A, B, C und nur eines, wenn ich auch alle drei möchte. Und zwar will ich von vornherein entweder dasjenige, welches sich am leichtesten, sichersten und angenehmsten verwirklichen läßt, oder dasjenige, das die anderen in bestimmter Hinsicht übertrifft.

Auch in diesem Falle schließt das disjunktive Wollen schon ein wirkliches Wollen ein, nur ist das Ziel dieses Wollens nicht generell, sondern empirisch bestimmt als »dasjenige von der jetzt vorgestellten Anzahl, dessen Verwirklichung am leichtesten, sichersten und angenehmsten ist, oder das die anderen in bestimmter Hinsicht überragt«. Im übrigen stimmt dieser Fall mit dem ersteren überein.

Das disjunktive Wollen schließt also immer ein wirkliches Wollen in sich oder setzt ein solches voraus. Das disjunktive Wollen ist ein kategorisches Wollen, sofern es das Wollen eines allgemein bestimmten Zieles einschließt; es ist noch kein kategorisches Wollen, sofern es noch mehreren konkreten Gestaltungen des allgemein bestimmten Zieles unentschieden gegenübersteht. Es besteht nicht in der Unentschiedenheit, ob überhaupt gewollt werden soll oder nicht. Das Wollen ist da, aber der Zielpunkt desselben noch nicht konkretisiert.

Daß nun dieses im disjunktiven Wollen eingeschlossene Wollen die bisher angeführten konstituierenden Momente des Bewußtseinstatbestandes des Wollens enthält, bedarf wohl keines besonderen Nachweises. Es ist das vorgestellte allgemein bestimmte Erlebnis Gegenstand eines positiven Strebens, der Glaube an die Möglichkeit, dasselbe durch eigenes Tun verwirklichen zu können, ist vorhanden, ebenso die Bereitschaft zu diesem eigenen Tun und zur Verwirklichung der Mittel; und das positive Streben ist in bezug auf alles mit dem allgemeinen Ziel zu Verwirklichende ein siegreiches oder relativ freies. Gegenüber jedem der konkreten Gestaltungen des allgemeinen Zieles ist freilich das Streben noch kein siegreiches oder freies, solange das disjunktive Wollen dauert. Solange liegt aber auch noch kein Wollen des A oder des B oder des C vor.

A, B, C stehen zur Wahl. Die Überlegung kann dazu führen, daß das Ziel des im disjunktiven Wollen enthaltenen kategorischen Wollens eine konkrete eindeutige Gestaltung bekommt. Hier ist also schon ein wirkliches Wollen

vorhanden, wenn die Überlegung und Wahl eintritt. Und das aus der vollzogenen Wahl resultierende Wollen ist nur eine Konkretisierung des schon vorhandenen allgemeinen Wollens. Nur weil das Wollen schon da ist, kann in diesen Fällen das Resultat der Überlegung und Wahl zu einem *Wollen* führen. War kein Wollen, sondern ein bloßes Streben oder Wünschen vorhanden, so ist, wenn keine neuen Momente hinzutreten, auch nach vollzogener Wahl nur ein bloßes Streben oder Wünschen vorhanden.

Nun kommt aber auch sonst beim Streben noch Wahl und Überlegung vor, nämlich allemal dann, wenn in einem Tatbestand des Strebens noch Ungewißheit darüber besteht, ob die Verwirklichung des Erstrebten durch eigenes Tun möglich ist; oder wenn das Streben bei der Ausdehnung über den vorgestellten Komplex von Bedingungen und Folgen der Verwirklichung nicht zu einem relativ freien oder entschiedenen positiven Streben oder Widerstreben wird. Es erhebt sich also die Frage, ob Wollen und Wahl resp. Überlegung immer in demselben Verhältnis wie beim disjunktiven Wollen zueinander stehen, d. h. ob jede Wahl und Überlegung bei Tatbeständen des Wollens schon das Vorhandensein eines allgemeinen Wollens voraussetzt, derart, daß die Wahl und Überlegung nur dazu dient, die Zielvorstellung des schon vorhandenen Wollens zu konkretisieren. Diese Frage ist hier von Wichtigkeit, weil man häufig behauptet hat, zum Wollen im engeren Sinne gehöre notwendig das *Vorausgehen* einer Wahl und Überlegung; ohne vorausgehende Wahl und Überlegung sei das scheinbare Wollen in Wahrheit kein eigentliches Wollen. Hier wird also ein dem obigen gerade entgegengesetztes Verhältnis von Wollen und Wahl resp. Überlegung behauptet.

Um nun diese Frage zu beantworten, müssen wir erst kurz feststellen, was hier überhaupt unter Überlegung und Wahl zu verstehen ist, resp. ob Überlegung und Wahl immer ein und derselbe Vorgang sind, oder ob es nicht vielmehr verschiedene Arten derselben gibt. Die Lösung der Frage wird uns dann zugleich zur endgültigen Bestimmung des Bewußtseinstatbestandes des Wollens im engeren Sinne führen.

5. Überlegung und Wahl. Spontanes Streben

Wenn ich mir überlege, ob es Mittel zur Verwirklichung eines vorgestellten Erlebnisses gibt; oder ob ich imstande bin, in eine Mittelsreihe für einen bestimmten Erfolg bestimmend einzugreifen, ob mir also die Verwirklichung des Erfolges möglich ist; oder auf welchem Wege die Verwirklichung eines Erlebnisses am leichtesten, sichersten und angenehmsten auszuführen sei; wenn ich weiterhin festzustellen suche, welches die Folgen der Verwirk-

lichung sein werden; so sind diese Überlegungen psychische Vorgänge, die auf die *Feststellung von Tatsachen* gerichtet sind. Erreichen diese Überlegungen ihr natürliches Ende, so habe ich *Gewißheit* über tatsächliches Sein und Geschehen gewonnen; ich *erkenne*, daß mir die Verwirklichung des Erlebnisses möglich oder unmöglich ist, daß ein bestimmter Weg der leichteste, sicherste und angenehmste zur Verwirklichung ist, und daß die Verwirklichung diese und diese bestimmten Folgen haben wird. Diese Erkenntnis kann sich als *wahr* oder *falsch* erweisen. Die Überlegung dieser Art ist also dem Irrtum unterworfen; sie kann zu einem wahren oder falschen Ergebnis gelangen. Eine Überlegung aber, deren Resultat eine Erkenntnis ist, können wir als *theoretische Überlegung* bezeichnen.

Wie verhält sich nun die Überlegung in diesem Sinne zum Wollen? Da das Wollen im engeren Sinne die Gewißheit voraussetzt, daß die Verwirklichung des Gewollten durch eigenes Tun möglich ist, da weiterhin der Weg der Verwirklichung und der vorausgesehene Folgenkomplex kein gleich starkes oder größeres Widerstreben erwecken dürfen, als das positive Streben nach dem gewollten Erlebnis ist, so wird in allen Fällen, in denen noch keine Gewißheit über die Möglichkeit der Verwirklichung durch eigenes Tun, oder über die Beschaffenheit der Wege zum Ziel und der Folgen der Verwirklichung besteht, das Zustandekommen des Wollens im engeren Sinne allerdings von jener theoretischen Überlegung abhängig sein. Aber die gemachte Voraussetzung trifft nicht in allen Fällen des Wollens zu. Der erwachsene Mensch braucht bei seinem täglichen Wollen meistens keine solchen theoretischen Überlegungen mehr ausdrücklich auszuführen. Er weiß alles das, was ihn die ausdrückliche Überlegung lehren könnte, schon ohne weiteres.

Theoretische Überlegungen sind also nicht unbedingt notwendig zum Wollen, wenn auch ein Wissen oder subjektives Fürwahrhalten zum Tatbestand des Wollens hinzugehört.

Von der theoretischen Überlegung kann man nun eine andere Art als die *praktische Überlegung* unterscheiden; und diese ist es, die auch den Namen »Wahl« führt. Diese Überlegung, die sich auf die Frage bezieht, ob ich etwas wollen soll oder nicht, oder ob ich dieses oder jenes vorgestellte Erlebnis wollen soll, ist *nicht*, wie die theoretische Überlegung, auf die Feststellung von Tatsachen gerichtet, sie ergibt *keine Gewißheit* über tatsächliches Sein und Geschehen; ihr Ergebnis kann *nicht wahr oder falsch*, wohl aber lobens- oder tadelnswert sein. Sie ist also nicht dem Irrtum unterworfen. Ihr Resultat ist zwar auch *ein Entscheid*, aber nicht über das, was *ist*, sondern über das,

was *durch mich wirklich werden soll*; nicht eine Anerkenntnis eines Sachverhaltes, sondern eine eigenmächtige Setzung eines zukünftigen Erlebnisses. – Eine praktische Überlegung entsteht, wenn etwa zwei oder mehrere sich in ihrer Verwirklichung ausschließende vorgestellte Erlebnisse gleichzeitig Gegenstände des positiven Strebens sind. Und sie besteht dann nicht in einer denkenden Vergleichung der vorgestellten Erlebnisse, und sie endigt nicht in der Gewinnung eines Urteils über diese Erlebnisse, sondern sie besteht in dem alternierenden, von allem Widersprechenden absehenden Beachten von Vorstellung der Verwirklichung des einen Erlebnisses und Vorstellung der Verwirklichung des anderen Erlebnisses, wobei jedoch die Vorstellung des gerade nicht im Vordergrund der Beachtung stehenden Erlebnisses nicht aus dem Bewußtsein verschwindet. Zugleich ist diese Schwankung im Beachtungsrelief der gegenständlichen Seite von Schwankungen in der Intensität, dem Lust- resp. Unlustcharakter und dem relativen Freiheitscharakter des Strebungsgefühles begleitet.

Freilich kann die Überlegung, die sich auf die Frage »Soll ich dieses oder jenes« richtet, auch nur scheinbar eine praktische, in Wahrheit aber eine theoretische sein. Die theoretische Frage, die sich dann darin verbirgt, lautet: »Ist dieses oder jenes vorgestellte Erlebnis das Angenehmere, Nützlichere, das am bequemsten und einfachsten zu Erreichende usw.?« Diese Form der Frage tritt dann auf, wenn ich *schon entschieden bin*, das Angenehmere oder Nützlichere usw. zu wollen und ich nur noch nicht weiß, welches der im gegebenen Fall möglichen Erlebnisse dem Ziele meines Wollens am meisten entspricht[1]. Beim disjunktiven Wollen sprachen wir schon von diesen zu einem schon vorhandenen Wollen hinzutretenden theoretischen Überlegungen.

---

[1] Wäre also die früher zurückgewiesene Behauptung, alles Wollen habe »relative Lust« zum bewußten Ziel, richtig, so wären alle Überlegungen, die beim Wollen vorkommen, in Wahrheit immer theoretischer Natur; eine eigentliche Wahl gäbe es nicht. Jedes Wollen wäre von vornherein entschieden. Die Unentschiedenheit, die bestehen könnte, wäre immer nur eine Unentschiedenheit des Wissens darüber, welche konkreten Erlebnisse das Ziel, für das ich schon entschieden bin, am vollkommensten herbeiführen. Es hätte keinen Sinn, von lobens- oder tadelnswerten Willensentscheiden zu sprechen; denn eigentliche Willensentscheide fänden gar nicht statt, sondern nur Urteile über Beziehungen von Erlebnissen zu Lust und Unlust würden gefällt und führten zur Erkenntnis der besten Bedingungen zur Erreichung des Zieles des Wollens. Und solche Urteile könnten natürlich nur wahr oder falsch sein. Da diese Konsequenzen der Erfahrung widersprechen, so erweist sich hier von neuem die Unhaltbarkeit jener Behauptung.

Es fragt sich also noch, wie sich jene eigentliche praktische Überlegung zum Wollen verhält. Offenbar setzt die praktische Überlegung nicht schon das Vorhandensein eines Wollens voraus. Wenn ich noch unentschieden bin, ob ich ins Theater gehen soll oder nicht, oder ob ich Tee oder Kaffee trinken soll, so brauche ich noch gar nichts zu wollen. Nun soll aber umgekehrt das Wollen nach Ansicht mancher Psychologen eine solche praktische Überlegung und Wahl notwendig in sich schließen oder voraussetzen; ein Strebungszustand soll erst dann zu einem Wollen werden können, wenn eine solche praktische Überlegung stattgefunden hat.

Zweifellos ist es nun richtig, daß in vielen Fällen ein Streben, das ohne vorausgehende Überlegung oder Wahl sofort in die Verwirklichung des Erstrebten übergeht, wirklich kein eigentliches Wollen ist, sondern als *»blindes« Begehren*, *Trieb* oder dgl. bezeichnet werden muß. Andererseits aber gibt es ebenso zweifellos viele Fälle des wirklichen Wollens im engeren Sinne, denen *nicht* eine bewußte Überlegung und Wahl vorausgeht. Man betrachtet es auch nicht als vollkommenes und eigentliches Wollen, sondern geradezu als eine Schwäche des Wollens, wenn bei einem Menschen dem Wollen immer eine bewußte Überlegung darüber, ob er das vorgestellte Erlebnis wollen soll oder nicht, oder eine ausdrückliche Wahl und Überlegung darüber, ob er dies oder jenes vorgestellte Erlebnis wollen soll, vorausgeht. Nicht derjenige *will* erst eigentlich, bei dem das Wollen immer einer Überlegung und Wahl bedarf.

Um den widersprechenden Tatsachen gegenüber doch jene Behauptung aufrecht erhalten zu können, rekurriert man auf unbewußte Vorgänge. Man erklärt, die Überlegung und Wahl finde zwar nicht immer im Bewußtsein statt, aber die Entscheidung, das bewußte Wollen sei doch nur auf Grund eines unbewußten Prozesses, in welchem das »Für« und »Wider« oder die verschiedenen möglichen Ziele gegeneinander abgewogen werden, vorhanden. Oder man sagt, das jetzige Wollen *ohne* bewußte Überlegung und Wahl sei doch nur auf der Basis früherer Wollungen *mit* Überlegung und Wahl möglich; die früheren durch Überlegung und Wahl herbeigeführten Entscheidungen wirken auf alle neuen ähnlichen Fälle nach, und dies bewirkt, daß schließlich die Entscheidung ohne bewußte Überlegung und Wahl unmittelbar da ist und so ausfällt, wie sie ausfallen würde, wenn eine bewußte Überlegung und Wahl jetzt tatsächlich stattgefunden hätte.

Mag es indessen so sein, daß unbewußte Vorgänge oder frühere Entscheidungen das gegenwärtige Wollen mitbedingen; hier wo es sich um die Beschaffenheit des *Bewußtseins*tatbestandes des Wollens handelt, kann dies

nicht oder nur insofern in Betracht kommen, als dadurch der *Bewußtseins*tatbestand eine bestimmte Änderung gegenüber dem Tatbestande des bloßen Strebens oder des Begehrens erfährt.

Diese Bemerkung gilt nun überhaupt gegen die Behauptung, von einem eigentlichen Wollen könne nur dann die Rede sein, wenn eine Überlegung und Wahl stattgefunden habe. Denn es hat ebensowenig Sinn, den Tatbestand des Wollens selbst durch Angabe dessen zu charakterisieren, was ihm vorausgeht, als durch Angabe dessen, was ihm unbewußt zugrunde liegt. Die Kenntnis des Vorausgehenden kann nur insofern Bedeutung für den darauffolgenden Bewußtseinstatbestand gewinnen, als sie einen Hinweis auf eine besondere Beschaffenheit dieses Tatbestandes selbst gibt. Diese besondere Beschaffenheit des Bewußtseinstatbestandes des Wollens, wie sie durch das Vorangehen einer Überlegung oder Wahl bedingt sein soll, gilt es demgemäß näher zu bestimmen.

Es kann daher auch nicht das Nichtvorangehen einer praktischen Überlegung oder Wahl, sondern nur das *Fehlen dieser bestimmten Beschaffenheit* des Strebungszustandes selbst es sein, weswegen man manche Fälle des Strebens nicht ein Wollen, sondern blindes Begehren, Trieb oder dgl. nennt. Und das Vorhandensein dieser Beschaffenheit wird einen Strebungszustand, wenn alle übrigen Bedingungen gegeben sind, zu einem Wollen machen, gleichgültig, ob ihm eine praktische Überlegung und Wahl vorausging oder nicht.

Wollen wir also Überlegung und Wahl als einen Hinweis auf eine bestimmte Beschaffenheit des darauf folgenden Strebungszustandes benutzen, so müssen wir *den* Tatbestand festzustellen suchen, in den die Überlegung und Wahl *endigt*. Die praktische Überlegung kann nun zu einem bestimmten Resultate gelangen oder nicht. Im letzteren Falle bleibt die Unentschiedenheit bestehen, bis der ganze Tatbestand allmählich durch andere Erlebnisse verdrängt wird. Im ersteren Fall dagegen verwandelt sich die Unentschiedenheit in Entschiedenheit; eines der vorgestellten Erlebnisse wird mit Ausschluß der übrigen endgültig vorgezogen und zum Ziel gemacht. Speziell der Begriff der »Wahl« bezeichnet nicht nur den Vorgang der praktischen Überlegung selbst, sondern auch dies positive Resultat derselben, das endgültige Überwiegen des Strebens nach dem einen Ziele. Die Wahl ist *vollzogen*, wenn die Unentschiedenheit in Entschiedenheit übergegangen ist. Doch auch nicht immer wird dieses Resultat der Überlegung, das in dem »Sieg« des Strebens nach dem einen Erlebnis besteht, als Wahl bezeichnet, sondern meist nur ein ganz spezielles Resultat der Überlegung.

Und nur, wenn man unter Wahl dies *spezielle* Resultat der praktischen Überlegung versteht, darf man sagen, zum Wollen gehöre notwendig die Wahl. Daß man nun tatsächlich ein *bestimmtes* Resultat der praktischen Überlegung meint, wenn man die Wahl als notwendigen Bestandteil des Wollens erklärt, zeigt die Verwendung der mit dieser Erklärung in Zusammenhang stehenden Begriffe der *Triebhandlung* und der *Willens- oder Wahlhandlung*. Man nennt nicht jede Handlung, der eine Wahl im Sinne der bewußten praktischen Überlegung vorausgegangen ist, eine Wahlhandlung; und andererseits nicht jede Handlung, der keine solche Wahl vorausgegangen ist, eine Triebhandlung. Mag z. B. ein Trunkenbold, der vor einem Glase alkoholhaltiger Flüssigkeit sitzt, sich überlegen, ob es nicht besser wäre, er enthielte sich des Genusses dieses Getränkes; wird die gefühlsmäßige Abwägung des »Für« und »Wider« plötzlich durch Ergreifen des Glases und Beförderung des Getränkes in den Mund und den Verdauungskanal unterbrochen, so wird man diese Handlung nicht eine Wahlhandlung nennen, sondern wird sagen, der Mensch sei zu der Tat *durch seine Begierde hingerissen* worden; man wird dies sagen, obgleich hier der Handlung eine praktische Überlegung voranging. Andererseits nennt man es keine Trieb-, sondern eine Wahlhandlung, wenn ein Mensch ein Kind, das er in Gefahr sieht, von einem in voller Fahrt befindlichen Wagen überfahren zu werden, sofort aus der Fahrbahn entfernt, ohne sich vorher zu überlegen, ob er das Kind retten soll oder nicht, oder ob er lieber weitergehen soll.

Eine praktische Überlegung und Wahl kann also durch eine Triebhandlung unterbrochen oder beseitigt werden. Dann hat sie eben nicht *das* Resultat erreicht, das den Strebungszustand zu einem Wollen macht. Dies bestimmte Resultat der praktischen Überlegung nennt man nun gewöhnlich den *Willensentscheid*. Erst mit dem Willensentscheid hat die Überlegung ihr »natürliches« Ende erreicht, erst damit ist sie vollendet. Die Triebhandlung »unterbricht« die Überlegung und Wahl, d. h. sie *erfolgt, ehe* ein Willensentscheid stattgefunden hat und *sie folgt nicht aus* einem Willensentscheid.

Zum Wollen scheint also notwendig ein Willensentscheid zu gehören. Freilich kann man nun auch hier wieder unter dem Willensentscheid sowohl den Akt der Entscheidung als auch das Resultat dieses Aktes verstehen. Das Resultat dieses Aktes ist aber nichts anderes als eben das Wollen im engeren Sinne; und der Akt heißt *Willensentscheid*, weil oder wenn er zu einem wirklichen Wollen führt. Wir fragen daher, was geschieht in einem Strebungstatbestand, wenn die Überlegung in einen Willensentscheid endigt?

Gewöhnlich sagt man, der Willensentscheid bestehe darin, daß eine der

einander widerstreitenden Strebungen den *Sieg* über die anderen gewinne. Dies ist natürlich eine *bildliche* Beschreibung. Strebungen sind keine selbständigen Individuen, die miteinander kämpften und sich besiegten, und deren Kämpfen und Siegen der Strebende ruhig zuschaute. Auch sonst stimmt diese bildliche Beschreibung nicht mit den Tatsachen überein. Wir sahen schon im Beispiel vom Alkoholiker, daß eine Strebung wohl siegen und zur Handlung führen kann, ohne daß deshalb eine Willens- oder Wahlhandlung vorläge. Hingerissenwerden durch eine siegreiche Begierde ist nicht eine Handlung auf Grund eines Willensentscheides. Und *Überwiegen oder Siegen einer Begierde ist kein Willensentscheid.*

In solchem Falle des Siegens einer Begierde liegt also *kein Wollen* im engeren Sinne vor. Unsere frühere Bestimmung des Bewußtseinstatbestandes des Wollens, die bis zur Forderung eines relativ freien oder »siegreichen« Strebens resp. Strebungsgefühles vorgedrungen war, kann also noch nicht vollständig sein. Es muß offenbar zu den aufgefundenen Bestimmungsstücken noch etwas hinzutreten, wenn ein Wollen vorliegen soll. Dieses noch fehlende Moment haben wir nun noch aufzusuchen. Dies tun wir, indem wir zunächst die Eigentümlichkeit des Willensentscheides näher zu bestimmen suchen.

Stellen wir zuvor der obigen bildlichen Beschreibung des Willensentscheides eine andere ebenfalls bildliche Darstellung gegenüber. Der Willensentscheid, so kann man sagen, ist nicht ein dem Ich gegenüberstehendes, einfach geschehenes Bewußtseinserlebnis, dem das Ich untätig zuschaute, sondern ein Geschehen, an dem sich das Ich beteiligt und mitbestimmend fühlt. Das Ich steht verschiedenen Strebungen unentschlossen gegenüber; es schwankt, wessen Partei es ergreifen soll und, wenn es überhaupt zum Entscheid kommt, so »stellt es sich auf die Seite« einer Strebung und stößt zugleich mehr oder minder erfolgreich die anderen Strebungen von sich hinweg. Nachdem es hin- und herschwankend versucht hat, wie es sich bei dieser oder jener Strebung befinden würde, macht es eine derselben ausschließlich »zu der seinigen«.

Diese bildliche Beschreibung kommt offenbar dem wirklichen Erlebnis des Willensentscheides näher als die zuerst angeführte. Mit bildlichen Beschreibungen dürfen wir uns indessen nicht begnügen. Wir können nur den Hinweis auf ein besonderes Moment, den die eben gegebene Darstellung tatsächlich enthält, benutzen. »Das Ich stellt sich zunächst schwankend jetzt auf die Seite dieser, dann auf die Seite jener Strebung, bis es endgültig auf der Seite einer bestimmten Strebung verharrt.« Danach würde zum Willensentscheid gehören, daß das *siegreiche Streben zugleich dasjenige ist, »auf*

dessen Seite sich das Ich gestellt hat«, oder das *das Ich* endgültig *»zu dem seinigen« gemacht hat*. Wenn dagegen eine Begierde »Herr wird«, so würde das heißen, es siegt ein Streben, auf dessen Seite das Ich sich nicht gestellt hat oder welches das Ich nicht zu dem seinigen gemacht hat. Es fragt sich nur, was damit gesagt ist, d. h. wie beschaffen die damit gemeinten Bewußtseinstatbestände sind.

Auf das gleiche noch erforderliche Moment deutet man hin, wenn man eine Begierde, die über mich Herr wird, als ein *»Streben in mir«* bezeichnet und sie *»meinem Streben«*, d. h. dem Streben, für das ich mich entschieden habe, gegenüberstellt. Es scheint also das *siegreiche Streben zugleich »mein Streben«* sein zu müssen, wenn ein Willensentscheid vorliegen soll. Was heißt aber nun, »Das Ich stellt sich auf die Seite der einen Strebung« oder »es macht diese Strebung zu der seinigen«? Was ist das zunächst für ein Unterschied zwischen Strebungen, der hier durch die Unterscheidung von »meinem Streben« und dem »Streben in mir« eingeführt wird?

Soviel steht von vornherein fest, daß diese Ausdrücke nicht etwa nur verschiedene Bezeichnungen für ein und denselben psychischen Tatbestand sind, daß vielmehr der Tatbestand, den man als »Streben in mir« bezeichnet, tatsächlich von dem »mein Streben« genannten als Bewußtseinstatbestand verschieden ist.

Der Unterschied ist kein Unterschied der Ziele des Strebens, denn dasselbe vorgestellte Erlebnis kann das eine Mal Gegenstand »meines Strebens« und das andere Mal Gegenstand eines »Strebens in mir« sein. Überhaupt liegt der Unterschied nicht auf der »gegenständlichen« Seite der Strebungstatbestände, sondern auf der Gefühls-Seite.

Andererseits ist aber auch das Gesagte sicher, daß nämlich der Tatbestand des Strebens durch das Dasein eines Strebungsgefühles charakterisiert ist, daß dieses Strebungsgefühl eine Modifikation des Ichgefühls ist, daß also in jedem Streben das Ich steckt, daß jedes Streben ein Streben des Ich und in diesem Sinne *mein* Streben ist. Man will auch, wenn man ein Streben als ein »Streben in mir« bezeichnet, damit nicht behaupten, daß dies ein Streben sei, das ich nicht als mein Streben, sondern als das Streben eines anderen fühle. Auch das »Streben in mir« ist ein Streben, das *ich* fühle; es ist *mein* Streben nach etwas, aber doch auch wieder zugleich *nicht mein* Streben. »Mein Streben« und ein »Streben in mir« können sich also nicht dadurch unterscheiden, daß das alle Strebungszustände charakterisierende Strebungsgefühl in einem Fall eine Modifikation des Ichgefühles, im anderen Falle dagegen keine Modifikation des Ichgefühles wäre.

Der Unterschied liegt auch nicht in der Intensität der in den beiden Fällen vorhandenen Strebungsgefühle, derart, daß etwa das »Streben in mir« durch Strebungsgefühle von geringerer Intensität, »mein Streben« durch Strebungsgefühle von höherer Intensität, oder umgekehrt, charakterisiert wäre. Denn sowohl das »Streben in mir« wie »mein Streben« kann alle Grade der Intensität haben.

Die Größe der »relativen« Lustfärbung des Strebungsgefühles kann ebenfalls nicht zur Unterscheidung dienen. Denn weder macht eine geringe relative Lustfärbung eines Strebungsgefühles ein Streben zu einem »Streben in mir«, noch macht eine große relative Lustfärbung ein Streben zu »meinem Streben«, noch auch verhält es sich umgekehrt.

Der Unterschied ist vielmehr ein Unterschied in einem besonderen Charakter *der* Strebungsgefühle, die sich in den beiden Fällen gegenüber der Vorstellung der Erlebnisse einstellen. Einen solchen Unterschied im Charakter der Strebungsgefühle fanden wir schon früher (S. 98) und bezeichneten ihn als einen solchen der Gebundenheit resp. Freiheit. Das »siegreiche Streben« war durch ein Strebungsgefühl mit dem Charakter völliger oder relativer Freiheit, das »gefesselte« Streben durch ein Strebungsgefühl mit dem Charakter der Gebundenheit gekennzeichnet. Wir sahen aber auch schon oben, daß das »siegreiche« Streben nicht immer zugleich »mein Streben«, sondern auch häufig ein »Streben in mir« ist. Also kann der Unterschied zwischen »meinem Streben« und dem »Streben in mir« auch nicht darin bestehen, daß im ersteren ein Strebungsgefühl mit (relativem) Freiheitscharakter, im zweiten ein solches mit Gebundenheitscharakter vorhanden wäre.

Dennoch scheint das »Streben in mir« im Vergleich mit »meinem Streben« in gewissem Sinne ein »gebundenes«, »unfreies« zu sein, d. h. durch ein Strebungsgefühl charakterisiert zu sein, das im Vergleich mit dem in »meinem Streben« vorhandenen Strebungsgefühl die Eigenart einer gewissen Unfreiheit an sich trägt.

Die Begriffe der Freiheit und Gebundenheit sind eben nicht eindeutig. Wir können sie in dreifachem Sinne nehmen.

Zunächst kann das bloße *Wünschen* gegenüber dem entsprechenden Wollen als ein gebundenes Streben bezeichnet werden. Im Wünschen ist das Streben gebunden durch das Bewußtsein der subjektiven Unmöglichkeit, das Gewünschte zu verwirklichen; also gebunden hinsichtlich der Verwirklichung des Gewünschten oder im Sinne des Nicht-hingelangen-Könnens. Wenn wir hier der besseren Unterscheidung wegen besondere Namen für die Ge-

bundenheit und die entsprechende Freiheit einführen, so können wir sagen, das Wünschen ist ein Streben, das durch ein *Gefühl der Machtlosigkeit* oder der *Ohnmacht* gegenüber der Verwirklichung des Gewünschten charakterisiert ist. Das Wollen dagegen ist ein Streben mit dem *Gefühl der Macht* über die Verwirklichung. Dennoch ist das Wünschen dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nach in den beiden *anderen* Bedeutungen des Wortes Gebundenheit *nicht* gebunden; es ist nicht oder braucht nicht gefesselt zu sein durch andere Strebungen, und es ist nicht notwendig »ein Streben in mir«, sondern es ist »mein Streben«; es ist also in diesen Hinsichten frei.

In dem zweiten Sinne haben wir die Begriffe »Gebundenheit« und »Freiheit« schon früher gebraucht, als wir das »siegreiche« und das »gefesselte« Streben unterschieden. Wir wollen es dabei belassen, den Charakter des zugehörigen Strebungsgefühles in einem Fall als den Charakter völliger oder relativer *Freiheit*, im anderen Falle als den Charakter der *Gebundenheit* zu bezeichnen. Diese Gebundenheit ist also eine Gebundenheit *im* Streben. Das in diesem Sinne gebundene Streben ist nicht notwendig mit dem Gefühl der Ohnmacht hinsichtlich der Verwirklichung des Erstrebten verbunden; auch ist es, wie wir schon sahen, nicht notwendig immer ein »Streben in mir«. Es kann also nach diesen letzteren beiden Hinsichten frei sein.

Die Gebundenheit, die das »Streben in mir«, und die Freiheit, die »mein Streben« enthält, sind also von anderer Art und müssen von den beiden eben angeführten Arten wohl unterschieden werden. Suchen wir diese Art noch etwas genauer zu bestimmen.

Das Streben, das man als »mein Streben« bezeichnet, scheint direkt vom Ich selbst auszugehen, nicht durch etwas vom Ich Verschiedenes dem Ich aufgedrängt oder abgenötigt zu sein. Oder mit anderen Worten, in »unserem Streben« fühlen wir uns aus uns selbst heraus frei nach dem vorgestellten Erlebnis strebend; kurz, wir fühlen uns in diesem Streben *spontan*. Dagegen ist zwar das »Streben in uns« in letzter Linie auch »unser« Streben, aber wir fühlen uns darin nicht frei aus uns selbst heraus strebend, nicht spontan strebend, sondern *zu* diesem Streben durch etwas von uns Verschiedenes gedrängt oder veranlaßt. »Mein Streben« läßt sich also als das *spontane* oder *freiwillige*, und das »Streben in mir« als das *unfreie* oder *unfreiwillige* Streben bezeichnen. Das *völlig* spontane und das *völlig* unfreiwillige Streben sind jedoch die extremen Fälle. In Wirklichkeit ist das Streben meistens nur relativ spontan und relativ unfreiwillig. D. h. das Streben ist meistens sowohl unfreiwillig als auch spontan; das unfreiwillige Streben kann mehr und mehr zu einem spontanen werden. Wir können dem uns abgenötigten Streben

mehr oder weniger nachgeben. In dem Maße, als wir ihm nachgeben, fühlen wir uns in dem Streben spontan, in dem Maße, als wir ihm nicht nachgeben, fühlen wir uns zu dem Streben veranlaßt.

Wir *fühlen* uns spontan, und wir *fühlen* uns unfrei in unserem Streben, nicht wir *»denken«* uns spontan oder unfrei. Das spontane oder relativ spontane Streben ist als Bewußtseinstatbestand durch eine eigenartige Gefühlsfärbung des Strebungsgefühles charakterisiert, die wir entsprechend als den *Spontaneitätscharakter* desselben bezeichnen. Analog ist der Tatbestand des unfreiwilligen Strebens durch ein Strebungsgefühl mit Unfreiheits- oder *Unfreiwilligkeitscharakter* gekennzeichnet. Was *Spontaneität* und was *Unfreiwilligkeit ist*, können wir auf keinem anderen Wege erkennen, als eben durch Erinnerung an jene entsprechenden Gefühle. Der charakteristische Inhalt dieser Begriffe findet sich *nur* in jenen *Gefühlen* der Spontaneität und der Unfreiwilligkeit. Und wenn wir sonst von Spontaneität oder Unfreiwilligkeit in der Welt sprechen, so denken wir uns immer jene Gefühle vorhanden, wenn wir auch nicht *konstatieren, daß* wir dies tun.

Fällt also »mein Streben« mit dem »spontanen« Streben, und das »Streben in mir« mit dem »unfreiwilligen« Streben zusammen, so können wir jetzt den Unterschied zwischen »meinem Streben« und dem »Streben in mir« genauer bestimmen. »Mein Streben« ist jeder Tatbestand des Strebens, dessen Strebungsgefühl überwiegend Spontaneitätscharakter besitzt. Ein »Streben in mir« ist dagegen jeder Tatbestand des Strebens, dessen Strebungsgefühl überwiegend Unfreiheits- oder Unfreiwilligkeitscharakter hat. In beiden Fällen ist das so charakterisierte Strebungsgefühl eine Modifikation des Ichgefühles, und insofern ist beide Male das Streben auch »mein« Streben.

Und die bildliche Beschreibung: »Das Ich stellt sich auf die Seite der einen Strebung«, oder »Das Ich macht diese Strebung zu der seinigen«, besagt nichts anderes, als daß das *Strebungsgefühl* gegenüber der Vorstellung der Verwirklichung eines Erlebnisses *zu einem spontanen* oder überwiegend spontanen Strebungsgefühl *wird.* –

Mit diesem Ergebnis ist es nun auch möglich geworden. den Willensentscheid genauer zu beschreiben. Solange zunächst noch Unentschiedenheit herrscht, solange hat das vorhandene Strebungsgefühl noch den Charakter vollständiger Gebundenheit. Tritt abwechselnd jetzt die Vorstellung des einen der sich widerstreitenden Ziele, dann die Vorstellung eines der anderen in den Mittelpunkt der Beachtung, ohne daß damit die anderen Ziele ganz und gar »vergessen« werden, so behält das Strebungsgefühl zunächst den Charakter völliger Gebundenheit. Dabei kann das Strebungsgefühl gegenüber

den einzelnen Zielvorstellungen den Charakter größerer oder geringerer *Spontaneität* oder auch den größerer oder geringerer *Unfreiwilligkeit* tragen. Wenn dann außerdem noch gegenüber der Vorstellung dieses oder jenes Zieles das Bewußtsein der Unmöglichkeit seiner Verwirklichung durch eigenes Tun hinzutritt, so erhält das Strebungsgefühl zugleich den Charakter der *Ohnmacht* gegenüber diesem vorgestellten Erlebnis. Damit ist dann ein Wollen dieses Erlebnisses zugleich unmöglich gemacht.

Jedoch selbst wenn das Strebungsgefühl gegenüber der Vorstellung eines Erlebnisses den Charakter der *Macht* und zugleich den Charakter völliger oder relativer *Freiheit* gewinnt, so ist damit noch kein Willensentscheid im eigentlichen Sinne gegeben. Ist nämlich dieses Strebungsgefühl kein »überwiegend spontanes«, sondern ein »unfreiwilliges«, so fühle ich, wie sich schon früher ergab, ein »Streben in mir« übermächtig werden, und, falls die *unmittelbare* Verwirklichung des Erlebnisses Gegenstand des Strebens ist, mich zu dem entsprechenden Tun und der Verwirklichung des Erlebnisses hingerissen. Also nur, wenn das als Gefühl der Macht charakterisierte und relativ freie Strebungsgefühl überwiegend Spontaneitätscharakter hat, nur dann liegt ein Willensentscheid vor, nur dann habe *ich* einen Willensentscheid gefällt, nur dann habe *ich mich* für das Streben nach dem einen Erlebnis entschieden[1]. – Der Willensentscheid, von der Gefühls-Seite betrachtet, besteht also darin, daß ein als Gefühl der Macht charakterisiertes Strebungsgefühl relative oder vollständige Freiheitsfärbung gewinnt und dabei überwiegend Spontaneitätscharakter hat oder erlangt.

Das Resultat des Willensentscheides als eines Vorganges ist das Wollen im engeren Sinne. *Die Gefühls-Seite* des Tatbestandes *des Wollens* besteht also in einem Gefühl des positiven Strebens, das zugleich den Charakter der *Macht*, der *Freiheit* und der *Spontaneität* hat. Es ergab sich nun früher, daß es wirkliches Wollen *ohne* bewußte Überlegung und Wahl gibt, daß also die Charakteristik, die ein Strebungszustand durch den Vorgang des Willensentscheides bekommt, auch vorhanden sein kann, wenn kein solcher Vorgang

[1] Im Moment des Willensentscheides gewinnt also das Strebungsgefühl den Charakter relativer oder völliger Freiheit. Von Gebundenheit geht es über in Freiheit. Und dabei *ist* es oder, falls es vorher den Charakter der Unfreiwilligkeit hat, *wird* es zu einem Gefühl des spontanen Strebens. Dieser Übergang kann ein leichterer oder schwererer sein, d. h., der Charakter der Gebundenheit und eventuell der der Unfreiwilligkeit des Strebungsgefühles wird schneller oder langsamer zum Charakter relativer Freiheit und überwiegender Spontaneität. Zugleich haben wir bei diesem Übergang ein Gefühl des Tuns, und zwar des leichteren oder schwereren, minder oder mehr angestrengten Tuns.

stattgefunden hat. Daß nun das eben gewonnene Resultat der praktischen Überlegung und Wahl, nämlich die mit dem vollzogenen Willensentscheid vorhandene Gefühlsbeschaffenheit, tatsächlich vorhanden sein kann, ohne daß der Vorgang des Willensentscheides vorausgegangen ist, ist zweifellos. Die Gefühlsmodifikationen der Macht, Freiheit und Spontaneität stellen sich nicht immer erst dann ein, wenn ihnen die Gefühlsmodifikationen der Ohnmacht, Gebundenheit und Unfreiwilligkeit als Vorstadien vorausgegangen sind, sondern sie sind häufig sofort als Modifikationen des Strebungsgefühles vorhanden. Sie erfüllen also in der Tat die Bedingung, die das bestimmte Resultat der praktischen Überlegung erfüllen mußte, wenn es den Tatbestand des Wollens im engeren Sinne charakterisieren sollte.

Oder umgekehrt, da dieses Resultat der praktischen Überlegung den Strebungszustand zu einem Wollen macht, und da dasselbe auch ohne vorangehende praktische Überlegung vorhanden sein kann, so muß es ein *Wollen* im engeren Sinne *ohne* vorangehende praktische Überlegung und Wahl geben. Und wenn man Triebhandlungen von eigentlichen Willens- oder Wahlhandlungen unterschied, so war das, was man dabei im Auge hatte, der Unterschied zwischen *unfreiwilligem* und *spontanem* Streben, und nicht der Unterschied zwischen Fehlen und Vorangehen einer Wahl. Der *Trieb* ist in dieser Unterscheidung als *Typus des* unfreien oder *unfreiwilligen*, und die *Wahl als Typus des spontanen* Strebens aufgefaßt.

Der *Spontaneitätscharakter* des Strebungsgefühles nun ist das in der früheren Bestimmung des Bewußtseinstatbestandes des Wollens im engeren Sinne noch *fehlende* letzte Moment. Zum Tatbestande des Strebens überhaupt muß also erstens der Glaube an die Möglichkeit der Verwirklichung des Erstrebten durch eigenes Tun hinzukommen, zweitens muß sich das dadurch den Charakter der Macht bekommende Strebungsgefühl ausdehnen über die in eigenem Tun mündenden Bedingungen der Verwirklichung des Erstrebten [das Streben muß zu einem Streben nach Wirklich*machen* des Erstrebten werden]; drittens muß bei dieser Ausdehnung und der Ausdehnung über die vorgestellten Folgen der Verwirklichung das Strebungsgefühl den Charakter (relativer) Freiheit behalten [das Streben nach dem Ziel muß siegreich bleiben]; und endlich viertens muß das Strebungsgefühl dabei den Charakter überwiegender Spontaneität behalten oder bekommen; dann erst ist das bloße Streben zu einem Wollen im eigentlichen Sinne geworden.

SCHLUSSBEMERKUNG

Die beabsichtigte Analyse des Bewußtseinsbestandes des Wollens ist damit erschöpft; die gesetzmäßige Beschaffenheit des Bewußtseinsbestandes als solchen durch Angabe der darin unterscheidbaren und notwendigen Momente aufgezeigt.

Blicken wir zurück, so ergab sich das Wollen als ein spezieller Fall des Strebens. Eine zugleich als Strebungsgefühl charakterisierte Beachtungsbeziehung des Bewußtseins-Ich auf ein vorgestelltes »nicht-gegenwärtiges« Erlebnis konstituierte den Tatbestand des Strebens. Derselbe bildete einen Tatbestand des positiven Strebens oder einen solchen des Widerstrebens, je nachdem die Zunahme jener Beziehung des Ich zu der vorgestellten Verwirklichung des Erlebnisses zugleich mit »relativer Lust« oder mit »relativer Unlust« gefärbt war und, wie ich vermutete, damit zugleich jene Charakteristik des »Hin« oder »Gegen« bekam. Zum Wollen speziell gehörte dann, daß zu dem vorgestellten Erlebnis die Vorstellung der in einem eigenen Tun mündenden Bedingungen seiner Verwirklichung hinzutrat, daß sich außerdem die Strebungscharakter besitzende Beachtungsbeziehung des Ich über diesen vorgestellten Bedingungskomplex und die vorgestellten Folgen der Verwirklichung ausdehnte, und dabei zugleich den Charakter relativer Freiheit und Spontaneität behielt oder erlangte. Was diese Ausdrücke bedeuten, wurde genauer dargelegt. Zugleich wurden einige mit dem Problem zusammenhängende Fragen, wie die über Mittel, Zweck, Motiv, behandelt, und hier und da Andeutungen über Konsequenzen gemacht, die aus den Ergebnissen folgen.

Die Notwendigkeit einer solchen elementaren Untersuchung zur Fundamentierung der Psychologie des Wollens wurde in der Einleitung betont. Die weittragende Bedeutung der Ergebnisse einer solchen scheinbar unwichtigen, elementaren Untersuchung für die Theorie und Praxis überhaupt, sofern sie es mit menschlichem Wollen und menschlicher Willensbetätigung zu tun hat, ist nicht schwer zu erkennen. Die Aufzählung der zahlreichen Konsequenzen, die sich in dieser Hinsicht aus den gewonnenen Ergebnissen ziehen lassen, unterlasse ich jedoch hier, wo es sich nur um eine psychologische Grundlegung handelte.

MOTIVE UND MOTIVATION

EINLEITUNG

Mit dem Wort Motiv, das in der Psychologie und in der Ethik eine so wichtige Rolle spielt, werden unbemerkt sehr verschiedene Bedeutungen verbunden. Man hat die Tatsachen, auf die man dabei hinzielt, nur aus der Ferne nach ihrer ganz allgemeinen Ähnlichkeit erfaßt, ihre wesentlichen Unterschiede aber, die sich bei näherer Betrachtung deutlich herausstellen, völlig übersehen. Die Folge ist eine gedankliche Verwechslung und Vermischung und eine gleichnamige sprachliche Bezeichnung sehr verschiedener Gegenstände. Und dadurch ist dann in die Erörterung mancher Streitfragen, z. B. der Frage nach der Willensfreiheit und der Frage, ob nur das durch »Pflicht«, oder auch das durch »Neigung« bestimmte Handeln sittlich sein könne, eine fast unheilbar erscheinende Verwirrung gebracht worden, die jeden neuen Bearbeiter dieser Fragen umgarnt und vollständig zu ersticken droht.

Im folgenden soll nun durch möglichst genaue Erfassung der Tatsachen und ihres Wesens dargelegt werden, daß der *Willensgrund* ebenso streng wie etwa der Erkenntnisgrund von der *Ursache* zu scheiden ist, daß die *Begründung des Wollens* etwas völlig anderes ist als die *Verursachung des Wollens*, und daß man daher beides gedanklich wohl auseinander halten muß. Es ist aber zweckmäßig, das Wort Motiv ausschließlich für jenen Willensgrund zu reservieren, und für alles andere, was nicht Willensgrund ist, sondern in irgendwelcher anderen Beziehung zum Wollen steht, auch andere Wörter zu gebrauchen. Welche außerordentliche Tragweite die Klärung in diesem Punkte für die Psychologie und die Ethik haben kann, soll jedoch nicht nachgewiesen werden. Daß sich außerdem durch die gewonnenen Erkenntnisse ein Ausblick auf eine neue Wissenschaft, nämlich auf eine der Logik analoge Lehre von den Voluntarien und ihrer zureichenden Begründung eröffnet, soll am Schluß nur kurz angedeutet werden. Nebenbei sei erwähnt, daß diese Darlegungen eine Fortführung und eine teilweise Korrektur dessen enthalten, was meine »Phänomenologie des Wollens« (1900) zu dem Thema beigebracht hat.

Ich verdanke den eingehenden »Untersuchungen über den Begriff des Verbrechensmotivs« von *A. Thomsen* (1902) manche Anregung und den

Anstoß zu erneuter Durchforschung der Willensmotivation. Meine jetzigen Ergebnisse stimmen nicht mit den seinigen überein. Leider gestattet es aber der beschränkte Raum nicht, daß ich auf seine Untersuchungen, so wie sie es verdienen, hier Bezug nehme.

Einen Vorblick auf den Hauptgang der Darlegungen gibt folgende Überlegung.

Das Tatsachengebiet, dem man sich zuwenden muß, um über die Motive als Willensgründe die gewünschte Aufklärung zu erhalten, ist das Gebiet des Wollens. In diesem Gebiete lassen sich nun alle die Vorgänge, die in dem rein inneren Willens*akt*, dem Akt der willentlichen Vorsetzung münden, unterscheiden von denjenigen, die zur willentlichen *Ausführung* des Gewollten gehören und die hier in ihrer Gesamtheit speziell als Willens*handlung* bezeichnet werden sollen. Diese Unterscheidung zwischen Willensakt und Willenshandlung ist möglich auch in denjenigen Fällen, in denen auf den Willensakt ohne Zögern unmittelbar die Willenshandlung folgt. Die in der Willenshandlung auftretenden Willens*impulse* sind zwar in gewissem Sinne auch Willensakte, aber sie sind doch verschieden von dem Akte der willentlichen Vorsetzung, dem sie zugleich untergeordnet sind: auf den fest- und durchgehaltenen Vorsatz hinzielend und darauf *gestützt* führt das Ich sukzessiv die Willensimpulse aus.

Gründe gibt es nun sowohl für den Willensakt als auch für die Willensimpulse und die Willenshandlung. Im folgenden soll jedoch die Untersuchung beschränkt werden auf die Gründe des *Willensaktes*. Die Frage, ob ein Willensakt, als ein wirkliches Wollen, ohne eine unmittelbar oder überhaupt darauf folgende Willenshandlung stattfinden könne, ist zwar zu bejahen, wie in der psychologischen Literatur genügend nachgewiesen ist. In solchem Falle, wo die Willenshandlung nicht folgt, den Willensakt ein bloßes *Wünschen* zu nennen, ist weder sachlich noch sprachlich gerechtfertigt, da das Wünschen sich vom Wollen nicht wesentlich durch das Fehlen der unmittelbar darauf folgenden Handlung, sondern durch ganz andere Momente unterscheidet. Doch wie es sich auch damit verhalten möge, auf jeden Fall kann und muß man den Willensakt und seine Begründung zunächst für sich behandeln. Die Ergebnisse, die hierbei gewonnen werden, machen es dann leicht, die entsprechenden Fragen nach der Begründung der Willens*handlung* und der Willens*impulse* ebenfalls der Lösung entgegenzuführen, während umgekehrt, wenn man versucht, diese letzteren Fragen zuerst zu behandeln, man notwendig auf die Frage nach der Begründung des Willens*aktes* zurückgeführt wird.

Das Wesen der Willensgründe kann nun nicht geklärt werden, ohne daß vorher das Eigenartige des Willensaktes selbst erkannt und festgehalten wird. Um dies zu erreichen, führt die Untersuchung zunächst in die psychischen Tatbestände des Strebens hinein, gegen die dann der Willensakt abgehoben und in seiner Eigenart charakterisiert wird. Hierauf werden die Beziehungen des Willensaktes zu dem, was ihm in verschiedenem Sinne »vorangeht«, aufgesucht, aus ihnen die spezifische Motivationsbeziehung herausgelöst und ihrem Wesen nach bestimmt.

ERSTER ABSCHNITT

DAS GEBIET DER STREBUNGEN

1. Allgemeine Analyse des Tatbestandes des Strebens

Bestimmte Gegenstände oder Sachverhalte oder Geschehnisse, die von einem menschlichen Individuum empfunden, resp. wahrgenommen, erinnert, vorgestellt oder bloß gedacht werden, erwecken in ihm bestimmte Strebungen oder Widerstrebungen. Diese Strebungen sind durchaus nicht immer, sondern nur äußerst selten auf oder gegen das Erleben von Lust- oder Unlustgefühlen gerichtet. Es gibt ein Streben, etwas zu empfinden oder sinnlich wahrzunehmen, etwas zu beachten oder zu apperzipieren, etwas vorzustellen, etwas zu erkennen, zu erfahren, zu wissen, zu glauben, zu behaupten, zu folgern, zu begründen, zu beweisen, zu erklären; es gibt ebenso ein Streben, in bestimmte Stimmungen zu geraten, sie anwachsen, herabmindern oder andauern zu lassen. Ähnliche Strebungen richten sich auf das Analoge bei Gefühlen aller Art und bei Gesinnungen. Und endlich kann sich das Streben auch auf Verwirklichung oder Nichtverwirklichung von äußeren Gegenständen, Sachverhalten und Geschehnissen richten.

In einem gegebenen Fall sei nun ein Gegenstand bewußt, der ein auf ihn selbst bezügliches Streben errege; eine Orange werde wahrgenommen und errege das Streben, sie zu essen. Dann liegt als erkennbarer Tatbestand zunächst ein bestimmtes Gegenstandsbewußtsein vor. Dieses enthält jedenfalls ein bestimmtes *Gegenüber*, in welchem einem Ich als Subjekt ein Gegenstand als Objekt zunächst nur einfach bewußt gegenübersteht. Von dem Ich als Zentrum können dann aber verschiedene *zentrifugale* »Bewegungen« zum gegenüberstehenden Gegenstand gehen. Unter diesen zentrifugalen »Bewegungen« ist das *Aufmerken*, bildlich gesprochen: das zentrifugale Hinstrahlen des Bewußtseinslichtes, *verschieden* von dem *Apperzipieren*, d. h. von dem geistigen Hingreifen, Ergreifen, Herausgreifen, Abheben, Trennen und Zusammennehmen. Und zu beidem tritt, ebenfalls *zentrifugal* gerichtet, aber von beidem verschieden, unter Umständen das *fragende* und *meinende*

Hinzielen, und dazu schließlich das *Behaupten*, das gedankenbildende geistige *Hinaussetzen* und *Absetzen* hinzu.

Erregt nun der Gegenstand, dem das Ich im Gegenstandsbewußtsein irgendwie zentrifugal zugewandt ist, in dem Ich ein Streben, so wird dieses *Erregen* erlebt als ein *zentripetales*, vom bewußt gegenüberstehenden Gegenstand herkommendes, in seinem Verlauf dunkles und erst im Ich an einer bestimmten Stelle aufleuchtendes Entzünden eines *treibenden* Strebens. Oder aber der ganze Tatbestand hat mehr den Charakter einer *Anziehung* (resp. Abstoßung), die vom Gegenstand ausgeht, zum Ich zentripetal hingeht, hier an einer bestimmten Stelle angreift und zentrifugal zurückgeht.

Außer dem zentrifugalen Gegenstandsbewußtsein und dem zentripetalen Erregen ist aber im Tatbestand des Strebens eben das *Streben* als eine neue und andersartige zentrifugale Zielung oder »Bewegung« vorhanden. Das Streben hat immer zentrifugale Richtung; es ist aber an sich blind, es ist nicht selbst ein Bewußtsein von einem bestimmten Ziele und enthält auch nicht notwendig ein solches Bewußtsein in sich. Für jedes Streben dagegen ist konstituierend eine ihm innere, gegensätzliche *Dualität*, d. h. in ihm ist eine zentrifugale Strömung mit einer ihr entgegengerichteten inneren Hemmung zu einer ursprünglichen Einheit von bestimmtem Spannungscharakter vereinigt (vgl. *Lipps*, Leitf. d. Psychol., 3. Aufl. S. 260).

Außer dieser konstituierenden Dualität zeigt das Streben noch eine es spezifizierende Dualität, d. h. es ist entweder ein *Hinstreben* nach etwas oder ein *Widerstreben* gegen etwas. Im Hinstreben geht jene das Streben konstituierende Strömung auf Verringerung der ideellen Distanz zwischen Ich und Gegenstand, im Widerstreben dagegen geht sie auf eine Vergrößerung dieser Distanz. Und die das Streben mitkonstituierende Hemmung ist beim Hinstreben gegen die Vergrößerung der Distanz gerichtet.

Im Gesamttatbestand des Strebens stehen nun jene drei, zwischen Ich und Gegenstand hin- und herlaufenden Zielungen oder »Bewegungen« in bestimmten Beziehungen zueinander. Das zentrifugale Gegenstandsbewußtsein stellt den Kontakt zwischen Gegenstand und Ich her, der dann dem Gegenstand ermöglicht, das Ich direkt anzugreifen und in ihm ein Streben zu erregen. Ist der Kontakt hergestellt, so ist das Entstehen des Strebens im Ich ein ohne Zutun des Ich stattfindendes Geschehen, das durch den gegenüberstehenden Gegenstand phänomenal *bewirkt* oder auch bloß *erregt* wird. An die *zentrifugale* Richtung des Gegenstandsbewußtseins setzt sich also im Gegenstand als Knickpunkt die *zentripetale* Richtung der Erregung an, die dann im Ich als Knickpunkt ein *zentrifugales* Streben hervorsprießen

läßt. Ändert sich der Inhalt oder auch die Art des Gegenstandsbewußtseins, so werden die im Ich erregten oder bewirkten Strebungen immer andere und andere.

2. *Phänomenale Quelle, phänomenale Ursache und reale Ursache des Strebens*

Bei diesen Strebungen muß man unterscheiden: die phänomenale Quelle des Strebens, die phänomenale Ursache des Strebens und die reale Ursache des Strebens. Erregt z. B. ein gehörtes Geräusch das Streben, an eine bestimmte Stelle des umgebenden Raumes hinzublicken, so ist die phänomenale *Quelle* dieses Strebens das Ich oder eine bestimmte Gefühlszuständlichkeit des Ich: ein Gefühl des Mangels, der Unzulänglichkeit oder der Unlust. Die *phänomenale Ursache* dieses Strebens dagegen ist das gehörte Geräusch, von dem dieses Streben erregt wird. Und die *reale Ursache* dieses Strebens ist ein umfangreicher Komplex von psychophysischen Bedingungen, die in dem psychophysischen Individuum und seiner augenblicklichen physischen Umgebung liegen. Weder die Quelle noch die phänomenale noch die reale Ursache noch auch ein Element der realen Ursache des Strebens sind als solche schon das, was später Motive genannt werden soll. Selbst dann, wenn die phänomenale Quelle des Strebens wieder ein anderes Streben ist, kann diese Beziehung des erlebten Hervorgehens des einen Strebens aus einem anderen Streben nicht als eine Motivationsbeziehung in dem später festzulegenden Sinne betrachtet werden.

3. *Exzentrische und zentrale Strebungen*

Die im Ich entstehenden Strebungen und Widerstrebungen haben in diesem Ich doch nicht die gleiche Lage. Dieses Ich besitzt nämlich eine eigenartige Struktur: das eigentliche Ich-Zentrum oder der Ich-Kern ist umgeben von dem Ich-Leib. Und die Strebungen können nun zwar im Ich, aber außerhalb des Ich-Zentrums im Ich-Leib entstehen, also in diesem Sinne als *exzentrische* Strebungen erlebt werden. Beim erwachsenen Menschen haben wohl die meisten Strebungen und Widerstrebungen zunächst diese exzentrische Lage, deren Exzentrizität übrigens eine verschiedene Größe haben kann.

Diese exzentrischen Strebungen haben nun, wie alle Strebungen, für sich eine zentrifugale, vom Ich weggehende Richtung. Zugleich aber haben sie die Tendenz, aus ihrer exzentrischen Lage in die zentrale überzugehen oder

das Ich-Zentrum zu ergreifen und in sich hineinzuziehen. Diese Tendenz kann dann mehr oder weniger schnell zum Ziele führen, d. h. das Ich-Zentrum kann willenlos mehr oder weniger schnell jetzt von dieser, dann von jener exzentrisch auftauchenden Strebung ergriffen und festgehalten werden. Schließlich kann das Ich-Zentrum auch von vornherein willenlos-naiv in den entstehenden Strebungen darin sein, es können also die Strebungen in diesem Sinne originär-zentral sein. In allen diesen möglichen Fällen sei noch jedes eigentliche Wollen, von dem erst später die Rede sein soll, ausgeschlossen. Das erlebte Verhalten der exzentrischen Strebungen zum Ich-Zentrum ist ein phänomenales Wirken, nicht etwa schon ein Motivieren. Das Hineingezogenwerden des Ich-Zentrums in die Strebungen ist an sich kein Willensakt, das usurpatorisch-zentrale Streben ist also noch kein Wollen. Und das obengenannte originär-zentrale Streben ist wohl zu unterscheiden von einem *willentlichen* Streben, das in einem ganz anderen Sinne originär-zentral ist.

Die Betrachtung des Ich-Zentrums, von dem hier gesprochen ist, ergibt, daß es in keiner Weise selbst identisch ist mit den jeweilig »stärksten« oder mit den »dauernden, konstanten« Strebungen, ja, daß diese, hier und da behauptete Identität unmöglich ist. Denn das Ich ist immer das *Subjekt* der Strebungen, niemals die Strebung selbst und erst recht nicht eine Summe von Strebungen.

4. Mehrheit gleichzeitiger Strebungen

Tritt eine Mehrheit einander widerstreitender Strebungen im Ich gleichzeitig auf, und »siegt« nach längerer oder kürzerer Zeit eine der Strebungen über die widerstreitenden anderen, d. h. ist die »siegende« nicht nur die stärkere, sondern ergreift allein sie das Ich-Zentrum, zieht dieses in sich hinein und führt als usurpatorisch-zentrales Streben zur Verwirklichung des Erstrebten – führt z. B. das durch ein Geräusch erregte Streben, an eine bestimmte Stelle des umgebenden Raumes hinzublicken, trotz des Widerstrebens gegen die erwarteten Augenschmerzen, zu dem Hinblicken selbst – so ist dies alles an sich noch keinerlei Wollen, kann also prinzipiell auch beim Menschen ohne jeden eigentlichen Willensakt stattfinden. Hinsichtlich der »siegenden« Strebung kann man dann freilich nach ihrer phänomenalen *Quelle*, nach ihrer *phänomenalen* und ihrer *realen Ursache* und auch nach der Ursache ihres Sieges fragen. Aber eben das, was später als Motiv bezeichnet werden soll, nämlich der Willensgrund, ist von diesem allen verschieden

und hier noch gar nicht vorhanden. »Siegt« das Streben im Kampf um das Ich-Zentrum über die ihm widerstreitenden anderen Strebungen (also etwa über jenes Widerstreben gegen die Augenschmerzen), so ist dieser Prozeß wesentlich verschieden von dem Prozeß, in welchem sich das Ich durch ein Motiv zu einem bestimmten Wollen bestimmen läßt. In jenem Fall ist das Ich-Zentrum einfach der Zankapfel, der, wenn auch vielleicht zuschauend, so doch willenlos die Beute des Stärkeren wird. Im zweiten Falle dagegen tritt eben jenes fehlende Wollen als etwas völlig Neues dazwischen und steht sowohl zu seinem Motiv als auch zu dem ihm folgenden Verhalten des Ich in phänomenologisch völlig andersartigen Beziehungen, als diejenigen sind, in denen das Ich-Zentrum zu jener stärkeren Strebung und ihrem »Sieg« steht.

Indem wir das eigentümliche Getriebe des Strebelebens, das bisher kurz beschrieben wurde, im Auge behalten, wenden wir uns nun dem Willensakt zu.

ZWEITER ABSCHNITT

DAS WESEN DES WILLENSAKTES

Der Willensakt ist gegenüber allen bloßen Strebungen und Widerstrebungen, gegenüber dem »Siegen der stärksten Strebung« und ihrem Usurpieren des Ich etwas völlig Neues. Er soll hier zunächst von anderen Tatbeständen unterschieden und dann seiner Eigenart nach charakterisiert werden. Mit seiner Eigenart hängt die Möglichkeit einer besonders gearteten Beziehung zusammen, in der er zu bestimmten bewußten Tatbeständen stehen kann, einer Beziehung, die allein als Motivationsbeziehung zu bezeichnen ist.

1. Unterscheidung des Willensaktes von anderen Tatsachen

Der Willensakt ist zunächst, ebenso wie das Streben, verschieden vom bloßen Gegenstandsbewußtsein, vom Aufmerken, vom Apperzipieren, vom fragenden und vom meinenden Hinzielen. Er ist also kein bloßer Akt der Aufmerksamkeit, kein bloßer Akt der Apperzeption und keine bloße Voraussicht einer psychischen Wirkung. Denn alles dies kann gegebenenfalls vorhanden sein, ohne daß irgendein Willensakt vollzogen wird.

Der Willensakt ist aber auch vom Streben verschieden. Vom exzentrischen Streben ist er dadurch verschieden, daß er immer zentral ist, d. h. vom Ich-Zentrum selbst vollzogen wird. Von dem oben genannten originär-zentralen Streben unterscheidet er sich außerdem dadurch, daß in ihm das Ich-Zentrum nicht nur Subjekt und Ausgangspunkt, sondern der originäre *Vollzieher* des Aktes ist. Der Willensakt stellt sich phänomenal eben *nicht* als ein von einer anderen Seite her *verursachtes Geschehen*, sondern als ein ursprünglicher Akt des Ich-Zentrums selbst dar.

Stimmt der Willensakt auch mit dem Streben insofern überein, als er zentrifugale Richtung hat, so ist er doch ganz im Gegensatz zum Streben nicht an sich blind, sondern enthält in seinem Wesen ein Bewußtsein von dem Gewollten. Der *Vollzug* des Willensaktes freilich ist ein strebendes Tun, in welchem die in der konstituierenden Dualität enthaltene zentrifugale

Strömung die innere Hemmung aus sich heraus überwindet. Dieser Vollzug kann daher mehr oder weniger schwierig sein. *Was* aber hier in diesem Vollzug getan wird, das unterscheidet sich wesentlich von allem, was sonst in einem strebenden Tun getan werden kann: es wird nämlich meinend ein praktischer Vorsatz gesetzt.

Nun zeigt der Willensakt auch eine ihn spezifizierende Dualität, d. h. er ist entweder positiv oder negativ, entweder eine praktische Bejahung oder eine praktische Verneinung. Diese Dualität korrespondiert gewiß der Dualität des Hinstrebens und Widerstrebens, aber sie ist doch auch von ihr wesentlich verschieden. Sie ist nicht eine Dualität blinder Reaktionen, sondern eine Dualität sehender Akte.

Vergleicht man also den Willensakt mit den Strebungen, so rückt er von ihnen ab in die Sphäre der geistigen Akte. Andererseits aber ist er nun doch auch von den rein *theoretischen Akten* verschieden. Der Willensakt ist nämlich nicht etwa selbst ein *Urteilsakt* darüber, daß etwas sei oder nicht sei, kein Urteilsakt darüber, daß etwas wertvoll oder nicht wertvoll sei, und auch kein Urteilsakt darüber, daß etwas sein solle resp. nicht sein solle. Der Willensakt ist, kurz gesagt, weder ein positiver noch ein negativer Urteilsakt über Sein, Wert und Sollen. Er mag solche Urteile implizieren. Aber keiner dieser Urteilsakte ist für sich schon ein Willensakt. In den Urteilsakten wird etwas *behauptet* oder *erkannt*, in den Willensakten dagegen wird etwas *gewollt*. Demnach ist der Willensakt auch keine bloße theoretische *Bejahung* oder *Verneinung*. Ebensowenig ist eine theoretische *Zustimmung* an sich schon ein Willensakt. Das Vollziehen von Seins-, Wert- und Sollens-Urteilen ist gewiß unter Umständen selbst eine Willens*handlung*, aber deshalb sind diese Urteile selbst keine Willens*akte*. Die Urteile als *theoretische Sätze* sind keine *praktischen Vorsätze*.

2. *Charakteristik des Willensaktes*

Der Willensakt ist nach dem oben Gesagten jener eigentümliche, rein innere Akt, der der Willenshandlung vorhergeht und unter Umständen den Anfang einer Willenshandlung bildet. Er kommt sprachlich zum Ausdruck in Sätzen von der Form: »Ich will P« und »Ich will nicht P«. Freilich kann man diese Sätze auch in einem anderen Sinne auffassen, nämlich in dem Sinne von *Urteilen über das Ich und sein Wollen*. Sie wären dann nur ein Spezialfall der allgemeineren Sätze: »S will P« und »S will nicht P«, und sie wären so der Ausdruck von *theoretischen* Urteilen, nur eben mit einem

besonders gearteten Sachverhalt. In Wahrheit aber haben jene Sätze einen anderen Sinn: sie sind der Ausdruck von *Vorsätzen* oder Voluntarien; statt der Behauptungskopula der theoretischen Urteile haben wir hier die *Willenskopula* der praktischen Vorsetzungsakte. Während die Behauptungskopula dem entworfenen Sachverhalt *Setzungsgepräge* gibt, erteilt die Willenskopula dem entworfenen Sachverhalt *Vorsetzungsgepräge*.

Im Vollzug des Willensaktes setzt sich das Ich selbst ein bestimmtes eigenes Verhalten vor, nämlich etwas zu tun oder etwas nicht zu tun. Das vorgesetzte Selbstverhalten soll hier das *Projekt* genannt werden. Dann gehört zum Vollzug des Willensaktes zunächst die auf ein bestimmtes zukünftiges Verhalten des eigenen Ich zielende *Willensmeinung* oder das *Projektsbewußtsein*. Das gemeinte Selbstverhalten ist dann aus irgendeinem Grunde fürwertgehalten, es ist also eine *Werthaltung* dessen vorhanden, worauf die Willensmeinung zielt. Zuweilen tritt noch ein *Sollensbewußtsein* hinzu, d. h. die Meinung oder die Erkenntnis, das gedachte Selbstverhalten solle sein. Dieses Sollen mag dann anerkannt und das projektierte Verhalten mag gebilligt werden, und beides in Akten der *Anerkennung und Billigung*, die beide keine Verstandesurteilsakte sind, geschehen, – solange nur die bis jetzt genannten Momente vorhanden sind, fehlt noch das Wesentliche und Entscheidende, um den ganzen Tatbestand zu dem Vollzug eines Willensaktes zu machen. Es fehlt nämlich noch die eigentümliche *praktische Vorsetzung*. Diese Vorsetzung geht vom Ich-Zentrum aus, aber nicht als ein Geschehen, sondern als ein eigentümliches Tun, in dem das Ich-Zentrum *aus sich selbst hinaus zentrifugal einen geistigen Schlag* ausführt. Dieser Schlag tut mehr als bloß billigen. Mit ihm wird das gemeinte Selbstverhalten *vorgesetzt*, jedoch noch nicht wirklich ausgeführt.

Der Willensakt bezieht sich auf das eigene Ich. Soll er nicht einer jener Scheinwillensakte sein, die sich auf ein losgelöstes Phantasie-Ich beziehen, soll er ein echter Willensakt sein, so muß das eigene Ich nicht bloß gedacht, sondern unmittelbar selbst erfaßt und zum Subjektsgegenstand der praktischen Vorsetzung gemacht werden. Zum Wollen, nicht aber zum Streben, gehört also das unmittelbare Selbstbewußtsein.

Der Willensakt ist also *ein mit einer bestimmten Willensmeinung erfüllter praktischer Vorsetzungsakt*, der vom Ich-Zentrum ausgeht und, bis zum Ich selbst vordringend, dieses selbst zu einem bestimmten zukünftigen Verhalten bestimmt. Er ist ein *Selbstbestimmungsakt* in dem Sinne, daß das Ich sowohl das Subjekt als auch das Objekt des Aktes ist.

Nun ist der Willensakt entweder ein positiver oder ein negativer, d. h.

es wird in ihm das eigene Ich als Subjektsgegenstand mit einem gemeinten selbsteigenen, zukünftigen Tun entweder willentlich in-Eins-gesetzt oder willentlich außer-Eins-gesetzt. In beiden Fällen hat die Willenskopula, ähnlich der Behauptungskopula bei Urteilen, eine Doppelfunktion, nämlich die Funktion der In-Eins-Setzung (resp. der Außer-Eins-Setzung) und die Funktion der Wollung, von denen die zweite der ersteren in Verschmelzung übergelegt ist.

Die praktische Vorsetzung kann nun, wie beim Wünschen, eine problematische, oder wie beim hypothetischen Wollen eine hypothetische sein. Beim eigentlichen Wollen ist sie dagegen eine wirkliche und unbedingte Willenssetzung.

Lösen wir aus dem Vollzug des Willensaktes vergedanklichend die Willensmeinung mit der Vorsetzungsfunktion vereinigt heraus, so erhalten wir den gefaßten *Vorsatz* oder das Voluntarium. Durch den Vollzug eines echten Willensaktes ist das Ich mit einem bestimmten Vorsatz geladen. Der Willensakt ist insofern also auch ein *Selbstladeakt*, das Ich lädt sich selbst mit einem Vorsatz. Die so selbstgeschaffene Geladenheit kann dann entweder durch neu hinzutretende Willensimpulse zu ihrer Entladung gebracht werden, oder sie kann unentladen *aktuell* fortdauern oder auch *virtuell* verharren, bis sie später entweder ihre erfüllende Entladung findet, oder sich unentladen verflüchtigt, oder aber willentlich wieder aufgehoben wird.

3. Der Wahlakt

Der Wahlakt ist ein besonderer Fall des Willensaktes. Er ist weder einfach ein Streben, noch der »Sieg« eines Strebens. Statt *eines* Projektes stehen bei ihm *mehrere*, einander ausschließende Projekte vor Augen. Nach einer länger oder kürzer dauernden Überlegung hinsichtlich der objektiven und der subjektiven Möglichkeit, des Wertes und des Sollens dieser verschiedenen Projekte, und nach eventueller Wert- und Sollensabwägung der Projekte gegeneinander, kann dann der Wahlakt eintreten. Er trifft eins dieser Projekte und besteht ebenfalls in einem Akte der positiven praktischen Vorsetzung, in welchem das Ich sich selbst die Ausführung des einen Projektes vorsetzt; zugleich ist damit explizite oder implizite eine Mehrheit negativer praktischer Vorsetzungen in bezug auf die anderen Projekte verbunden. Der Unterschied zwischen einfachem Willensakt und Wahlakt hat mit der Anzahl der vorhandenen Motive gar nichts zu tun. Auch ein einfacher Willensakt ohne irgendwelche Wahl kann mehrere Motive haben.

Da der Wahlakt ebenfalls ein Akt der praktischen Vorsetzung ist, so bedarf er nicht neben dem einfachen Willensakt der gesonderten Berücksichtigung, wenn die Natur der Motivationsbeziehung in Frage steht.

Ist der Wahlakt wirklich ein Willensakt, dann darf man nicht schon die bloße *Erkenntnis* oder die *Einsicht*, daß das eine Projekt die anderen Projekte an Wert überrage oder daß es den anderen vorzuziehen sei, einen Wahlakt nennen. Ebensowenig ist schon die *Anerkennung* der Vorzüge und die *Billigung* des einen Projektes selbst ein Wahlakt.

DRITTER ABSCHNITT

DIE VERHÄLTNISSE DES WILLENSAKTES ZU DEM, WAS IHM »VORANGEHT«

1. Das Verhältnis des Willensaktes zu den Strebungen

Ehe der Willensakt vollzogen wird und noch während seines Vollzuges können in demselben Seelenleben eine oder mehrere Strebungen vorhanden sein, die sich auf oder gegen die Ausführung des gemeinten Projektes richten. Es ist aus dem Vorausgehenden ersichtlich, daß keine dieser Strebungen, auch nicht diejenige, die über die widerstreitenden Strebungen den »Sieg« davonträgt, mit dem Willensakt selbst identisch sein kann. Die Verschiedenheit des Willensaktes von den Strebungen zeigt sich auch ferner in folgendem:

Ein *positiver* Willensakt kann sich auf ein Projekt richten, gegen dessen Ausführung das Ich bis zuletzt ein *Widerstreben* in sich verspürt. Es gibt Fälle, in denen das Ich sich mit heftigem Widerstreben und trotz dieses Widerstrebens *für* etwas entscheidet. In solchen Fällen läßt sich in keiner Weise ein das heftige Widerstreben an Stärke überragendes und es besiegendes Hinstreben konstatieren. Jedenfalls liegt ein von dem genannten verschiedener Tatbestand vor, wenn der Willensakt in Übereinstimmung mit einem Hinstreben, das stärker ist als ein auch vorhandenes Widerstreben, vollzogen wird. Im letzteren Falle weist die Gesamtlage des Strebens trotz des vorhandenen Widerstrebens ja schon von selbst in die Richtung, die der Willensakt dann ebenfalls einschlägt.

Es kann zweitens ein *negativer* Willensakt hinsichtlich eines Projektes vollzogen werden, auf dessen Ausführung das gegenwärtige *positive* Streben oder eine *positive* Strebungsresultante gerichtet ist. Trotz heftigen Hinstrebens entschließt sich das Ich *gegen* die Ausführung des Projektes. Auch in diesem Falle darf das Nicht-Wollen nicht mit einem Widerstreben verwechselt werden.

Schließlich gibt es nach meiner und auch anderer Menschen Erfahrung Willensakte, bei deren Vollzug weder Hinstrebungen noch Widerstrebungen gegen die betreffenden Projekte zu entdecken sind. Es sind vor allem die

Fälle, in denen man nach völlig ruhiger und vernünftiger Überlegung und Einsicht sich gemäß dieser Einsicht für oder gegen etwas entschließt. Ich muß es als ein Vorurteil zugunsten einer falschen Willenstheorie betrachten, wenn behauptet wird, die Strebungen, die man hier in keiner Weise auffinden kann, seien trotzdem vorhanden, und in ihrem »Sieg« *bestehe* der Willensentscheid.

2. *Der Einfluß der Strebungen auf den Vollzug des Willensaktes*

Es ist jedoch zweifellos, daß die im gegebenen Moment in einem Ich vorhandenen Strebungen in größerem oder geringerem Maße das Ich bei seinem Vollzug von Willensakten beeinflussen können und in vielen Fällen tatsächlich beeinflussen.

Die auftretenden Strebungen und Widerstrebungen sind zunächst für das willensfähige Ich Anreize, sich gegenüber diesen Strebungen willentlich zu betätigen. Darüber hinaus aber machen sie das Ich auch geneigt, sich zugunsten der gerade vorhandenen Strebungen zu entscheiden. Was nun das erstere betrifft, so ist sicher, daß das Ich sich im gegebenen Moment häufig gar nicht willentlich betätigen würde, wenn nicht gerade die bestimmten Strebungen oder Widerstrebungen in ihm aufträten. So würde ich mir jetzt nicht vorsetzen, Blumen zu kaufen, wenn nicht gerade jetzt der Anblick der Blumen ein Streben, sie zu besitzen, in mir erregt hätte. Das Ich, das freilich hier als ein willenfähiges vorausgesetzt ist, wird in solchen Fällen sicher durch die vorhandenen Strebungen zu einem Wollen »bestimmt« und nicht nur überhaupt zu einem Wollen, sondern auch zu dem Wollen bestimmten Inhalts wird das Ich durch sie »bestimmt«. Das Ich würde vielleicht nicht nur überhaupt nicht, sondern erst recht nicht in bezug auf diese Projekte sich willentlich entschieden haben, wenn nicht gerade diese Strebungen aufgetreten wären. Wenn nun allerdings soweit das Ich durch die Strebungen bestimmt wird, so braucht es deshalb doch nicht schon zu einem *positiven* oder zu einem *negativen* Willensakt »bestimmt« zu werden. Ist etwa ein positives Streben nach etwas vorhanden, so braucht der stattfindende Willensakt durchaus nicht ein positiver im Sinne dieses Strebens, d. h. durchaus nicht ein solcher zu sein, der die Befriedigung dieses Strebens mitsetzt. Wie oben schon hervorgehoben wurde, kann ein *negativer* Willensakt bei vorhandenem *positivem* Streben und trotz dieses Strebens gefällt werden.

Die Beziehung der Strebungen zum Vollzug des Willensaktes ist in diesen

Fällen eine phänomenale Wirkungsbeziehung, d. h. das Ich erlebt ein von der Strebung herkommendes Drängen oder Ziehen, das am Ich-Zentrum angreift und es in die Strebung hineinzuziehen sucht. Zugleich tritt ihm ohne sein Zutun ein Projekt vor Augen, und eine *Bereitschaft zu wollen,* als ein bestimmter psychischer Zustand, wird durch die Strebung spürbar in ihm erregt. Auf jeden Fall sind diese Beziehungen der Strebungen zum Vollzuge eines Willensaktes verschieden von denjenigen Beziehungen, die im folgenden noch zur Betrachtung kommen und als Motivationsbeziehungen bezeichnet werden sollen.

Auch stellt sich im unmittelbaren Erleben die Sache keineswegs so dar, daß die Strebungen von sich aus den Vollzug eines bestimmten Willensaktes einfach verursachten. Das ist schon durch das Wesen des Vollzugs eines Willensaktes ausgeschlossen. Im Erleben erscheint nämlich immer das Ich selbst als der Täter, der den Willensakt vollzieht. Niemals kann der Vollzug eines Willensaktes ein Geschehen sein, das von dem Ich erlitten wird, denn dann wäre das, was stattgefunden hätte, eben nicht mehr ein Willensakt. Es liegt in der eigentümlichen Natur des Willensaktes begründet, daß er phänomenal nur durch das Ich selbst vollzogen werden kann.

Im Rückblick auf früher vollzogene Willensakte wird nun freilich das Ich manchmal konstatieren können, daß es sich damals zum Vollzug jener Willensakte durch die gerade in ihm vorhandenen Strebungen hat verleiten oder verführen lassen. (»Die Blumen waren gar nicht so schön, ich habe mich nur durch ein heftiges Verlangen nach ihnen verführen lassen, sie zu kaufen.«) Aber schon die Ausdrücke »verführen« und »verleiten«, die man gewöhnlich im Deutschen in solchen Fällen gebraucht, deuten darauf hin, daß auch hier die Strebungen nicht die Ursachen waren, die einfach den Willensentscheid herbeigeführt haben. Und worauf diese sprachlichen Ausdrücke hindeuten, das bestätigt die phänomenologische Betrachtung der psychischen Tatsachen selbst. Nur darf man hier nicht gegen feinere Nuancen der Tatsachen blind oder gegen ihre Anerkennung heimlich renitent sein.

Strebungen, die zum Vollzug bestimmter Willensakte verführen oder verleiten, sind auch nicht als Motive der Willensentscheide anzusprechen, wenn man nur dasjenige ein Motiv nennt, das in der sogleich zu besprechenden und andersartigen Beziehung zu den Willensentscheiden steht.

Es wird durch diese Entscheidung verständlich, warum bei Menschen mit empfindlichem Gewissen in allen Fällen, in denen ihr Willensentscheid in die Richtung einer vorhandenen Strebung fällt, so leicht das Bedenken entsteht, ob sie sich nicht, statt sich durch zureichende Motive bestimmen

zu lassen, durch die vorhandene Strebung haben verleiten lassen. Auch der Gegensatz zwischen der Bestimmung des Willens durch Pflicht und der Bestimmung durch Neigung enthält den wesentlichen Unterschied zwischen *Bestimmung durch Motive und Verleitung durch Strebungen.*

Hinsichtlich seines prinzipiellen Verhältnisses zu den vorhandenen Strebungen bietet der Wahlakt gegenüber dem einfachen Willensakt nichts wesentlich Neues. Auch der Wahlakt stimmt nicht immer überein mit dem jeweilig stärksten Streben, ja es braucht gar kein mit ihm übereinstimmendes Streben da zu sein. Der Wahlakt kann ebenfalls »veranlaßt« oder »bestimmt« sein durch vorhandene Strebungen, aber deshalb ist er nicht einfach die *Wirkung* dieser Strebungen und nicht durch sie *motiviert.*

3. Die Gründe des Willensaktes; die Willensgründe oder Motive

Es seien zuerst einige Beispiele angeführt, in denen etwas *Grund* eines Willensentscheides in einem ganz besonderen, von den bisher betrachteten Fällen verschiedenen Sinne ist. Diese Beziehung des Grundes zum Willensentscheid ist nicht vom außenstehenden Betrachter hineininterpretiert, sondern in dem Tatbestand selbst erlebt, also in ihm selbst phänomenal vorhanden.

Ein Mensch betritt einen Raum, nimmt die darin herrschende Kälte wahr und beschließt *auf Grund dieser wahrgenommenen Kälte*, den Raum zu verlassen. – Ein Mensch empfängt von einem anderen ein bestelltes Arbeitsprodukt; er erkennt, daß dieses besonders sorgfältig gearbeitet ist, und er beschließt *auf Grund der erkannten Tatsache*, daß der andere die Arbeit so sorgfältig gemacht hat, ihn besonders zu belohnen. – Ein Mensch erinnert sich, daß er sich allemal, wenn er in einer bestimmten Gegend lebte, sehr wohl befand, und er beschließt *auf Grund dieser erinnerten Tatsachen*, diese Gegend wieder aufzusuchen. – Ein vierter Mensch beschließt, eine Tat zu unterlassen *auf Grund des Gedankens*, ein anderer könnte sich durch diese Tat gekränkt fühlen.

In allen diesen Fällen werden Willensakte vollzogen. Im ersten Fall ist außerdem wesentlich die Wahrnehmung der in dem Raum herrschenden Kälte. Aufmerksamkeit, Apperzeption und Seins-Erkenntnis mögen mit dieser Wahrnehmung vereinigt sein. Aber damit ist der Tatbestand nicht erschöpft; die bloße Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung und des Vollzuges des Willensaktes macht nicht die wahrgenommene Kälte zum Grunde des Willensaktes.

Im zweiten Fall ist außer dem Vollzug des Willensaktes noch wesentlich vorhanden die Wahrnehmung des Arbeitsproduktes, dann eine Werterkenntnis in bezug auf dieses Produkt und die Seins-Meinung, der andere Mensch habe durch seine Sorgfalt dieses wertvolle Produkt geschaffen. Aber auch hier ist mit dem bloßen gleichzeitigen Dasein dieser Tatsachen der Tatbestand nicht erschöpft.

Analog verhält es sich im dritten und vierten Fall. Zum Vollzug des entsprechenden Willensaktes tritt dort die Erinnerung an bestimmte Tatsachen, hier der Gedanke an eine zukünftige Möglichkeit hinzu; vielleicht sind auch Werterkenntnisse oder Wertmeinungen vorhanden. Aber bei allem dem fehlt noch die Beziehung des Willensaktes zu seinem Grund. Diese Beziehung, die in allen vier Fällen einen Wesensbestandteil der Tatbestände ausmacht, ist nun in ihrer Eigenart zu bestimmen. Dazu diene zunächst die Analyse des ersten Beispiels.

a) *Die phänomenale Verursachung des geistigen Hinhörens auf Forderungen.* Die wahrgenommene Kälte wirkt zentripetal auf das Ich. Außerdem daß sie vielleicht Unlust und Widerstreben erweckt (was freilich im gegebenen Fall durchaus nicht nötig ist), bewirkt sie, daß das Ich-Zentrum sich nicht nur aufmerkend und apperzipierend, sondern auch innerlich oder geistig *hinhörend* ihr zuwendet. In diesem geistigen Hinhören ist enthalten eine *fragende Zielung* oder Haltung. Solcher fragenden Zielungen gibt es aber, dem Frageinhalt nach, sehr verschiedene. (Vgl. *Th. Lipps*, Leitf. d. Psychologie. 3. Aufl. S. 26 u. 189.)

In diesem Zusammenhang kommt nur diejenige Fragehaltung in Betracht, die auf eine begründete Direktive für das einzuschlagende Verhalten des Ich selbst geht und deren Sinn man in der Frage formulieren kann »Was soll ich tun?«. Die inhaltlich bestimmte Fragehaltung ist freilich keine ausdrücklich explizierende Stellung der soeben formulierten Frage. Sondern das Ich lebt einfach in dieser praktischen Fragehaltung. Die wahrgenommene Kälte erregt also zunächst zentripetal das zu ihr zentrifugal zurückgehende, mit einer bestimmten praktischen Fragehaltung erfüllte geistige Hinhören.

b) *Das Vernehmen der Forderung; ihre Anerkennung und Billigung.* In dieses Hinhören hinein, also zentripetal und zugleich als Antwort der Fragehaltung zentripetal *entgegengehend*, ertönt dann die Forderung der Kälte und wird vom Ich-Zentrum *vernommen*. In diesem Vernehmen der Forderung eines bestimmten Verhaltens liegt eine gewisse Anerkennung der Forderung, aber zunächst bloß eine *erkennende* Anerkennung, nämlich die Er-

fassung eines ideellen Hinweises auf das, was ich tun soll. Und die wahrgenommene Kälte ist zunächst der Grund dieser *Erkenntnis*, insofern diese Erkenntnis *sich stützt* auf das Wahrgenommene. Auch dieses Sich-stützen ist ein auf das Wahrgenommene hin gerichtetes Moment in dem phänomenalen psychischen Tatbestand. Hier ist nun der Grund freilich nicht Grund einer *Seins*-Erkenntnis, auch nicht Grund einer *Wert*-Erkenntnis, sondern Grund einer *Sollens*-Erkenntnis.

Hiermit aber ist die wahrgenommene Kälte *noch nicht* zum Grund eines *Willensentscheides* geworden. Denn der Willensentscheid ist keine bloße Sollens-Erkenntnis. Auch wenn die *Billigung* des anerkannten Sollens hinzutritt – auszudrücken etwa in der Form »Ja, ich sollte das eigentlich tun« – ist noch kein Willensakt vollzogen, und die wahrgenommene Kälte ist noch nicht Willensgrund geworden.

c) *Der Vollzug des Willensaktes und seine Stützung auf den Grund.* Zu der erkennenden und der billigenden Anerkennung der inhaltlich bestimmten Forderung muß eine ganz andere, eine eigentlich praktische Anerkennung hinzutreten, wenn die wahrgenommene Kälte wirklich Willensgrund werden soll. Diese praktische Anerkennung besteht zunächst in dem Vollzug des Willensaktes, durch den das Ich das Geforderte sich vorsetzt. Aber diese Vorsetzung könnte geschehen, ohne daß die wahrgenommene Kälte den Grund dafür abgäbe. Auch wenn eine Forderung erkannt und gebilligt ist, und auch wenn die Vorsetzung stattfindet und *tatsächlich* als eine gewisse Erfüllung der Forderung gelten kann, braucht doch die Vorsetzung von dem Ich *nicht auf Grund* der Forderung zu geschehen. Dies gilt allgemein: *mögliche* Gründe für ein bestimmtes Wollen, selbst wenn sie und ihre Forderung dem Ich tatsächlich *bewußt* sind, brauchen nicht die Gründe zu sein, *aus denen* das Ich dann dieses bestimmte Wollen vollzieht, sie können beim Vollzug des Willensaktes sogar ausdrücklich als Gründe *ausgeschaltet* werden.

Erst dann wird die wahrgenommene Kälte wirklich der Grund für den Willensakt, wenn das Ich sich beim Vollzug dieses Willensaktes auf die fordernde Kälte *stützt*, wenn es den Willensakt auf die Forderung *gründet* und ihn daraus *eduziert*. Damit erst ist die Begründungsbeziehung komplett. Das Ich hat dann die Forderung nicht mehr außer sich stehen lassen und sie bloß anerkannt und gebilligt, sondern sie in sich hereingelassen, sie sich einverleibt, dann, sich darauf *rückstützend* den Willensakt in Übereinstimmung mit der Forderung vollzogen und sie damit vorläufig ideell erfüllt. *Dieses Sich-stützen auf etwas* beim Vollzug eines Willensaktes ist ein eigentümliches geistiges Tun. Durch dieses geistige Stützen wird erst die Verknüpfung

zwischen Grund und Willensakt hergestellt, und der mögliche Grund wird so erst zum wirklichen Willensgrund.

Ganz ähnlich wie in dem betrachteten ersten Beispiel verhält es sich auch in den drei anderen Beispielen. Die erkannte Tatsache, daß der andere die Arbeit so sorgfältig gemacht hat, fordert von dem hörbereiten Ich eine besondere Belohnung des anderen. Das Ich vernimmt diese Forderung und billigt sie, es vollzieht den Willensakt, den anderen besonders zu belohnen, indem es sich dabei auf die fordernde Tatsache stützt, und macht mit diesem gestützten Willensakt den ersten Schritt zur praktischen Anerkennung der Forderung durch die Tat. Im dritten Beispiel werden die erinnerten Tatsachen zum Grund gesetzt, und im vierten Beispiel fungiert der Gedanke an die Möglichkeit, ein anderer könne sich durch eine bestimmte Tat gekränkt fühlen, als Grund für den negativen Willensakt, jenes gemeinte Tun zu unterlassen.

In allen diesen Fällen gebraucht man nun auch das Wort »Motiv«, um zu sagen, daß etwas Grund eines Willensentscheides war. Man nennt die wahrgenommene Kälte das Motiv für den Beschluß, den Raum zu verlassen; die erkannte Tatsache, daß der andere die Arbeit so sorgfältig gemacht hat, das Motiv für den Beschluß, ihn besonders zu belohnen; die erinnerte Tatsache, daß ich mich allemal bei meinem Aufenthalt in einer bestimmten Gegend sehr wohl befand, das Motiv für den Beschluß, die Gegend wieder aufzusuchen; und den Gedanken, ein anderer könne sich durch mein Verhalten gekränkt fühlen, das Motiv für den Beschluß, dieses Verhalten zu unterlassen. Und in der Tat dürfte es zweckmäßig sein, das Wort Motiv *nur* in diesem Sinne des *fordernden Willensgrundes* zu gebrauchen, und demgemäß unter *Motivation* nur das eigentümliche Verhältnis zu verstehen, welches zwischen einem *fordernden Willensgrund* und dem *darauf gestützten Willensakt* besteht.

VIERTER ABSCHNITT

DIE UNTERSCHEIDUNG DER MOTIVATION VON ANDEREN BEZIEHUNGEN

1. Die Stellung von praktischen Forderungen und die Erregung von Strebungen

Man könnte meinen, wenn von der wahrgenommenen Kälte gesagt wird, sie stelle die praktische Forderung, den Raum zu verlassen, so heiße das gar nichts anderes als: sie errege das positive *Streben*, den Raum zu verlassen. Diese Meinung könnte man durch den Hinweis darauf stützen, daß in beiden Fällen von der gegenüberstehenden Kälte zentripetal eine Erregung zum Ich hingehe. Aber obgleich dieser Hinweis richtig ist, so ist doch die Stellung von praktischen Forderungen wesentlich verschieden von der Erregung der Strebungen. Diese Verschiedenheit zeigt sich in folgendem:

a) Die wahrgenommene Kälte kann ein Widerstreben in dem Ich erregen, ohne daß es gleichzeitig zu einer praktischen Forderung an das Ich kommt. Dies ist z. B. der Fall, wenn das Individuum konzentriert in geistiger Arbeit begriffen ist und nebenbei die im Raum herrschende Kälte wahrnimmt. Dann kann dauernd ein Widerstreben gegen die Kälte erregt werden und dieses Widerstreben gleichsam in einem abgelegenen Winkel des Ich verharren, ohne daß das Ich eine von der Kälte herkommende praktische Forderung vernimmt. Vielleicht erregt sogar die Kälte jenes früher erwähnte fragende Hinhören; aber dieses Hinhören geht dann gleichsam an der Kälte vorbei in falsche Richtung und empfängt keinerlei fordernde Antwort. Wenn aber hier Strebungen erregt werden können, ohne daß zugleich Forderungen gestellt werden, so ist beides notwendig voneinander verschieden.

b) Verfolgt man das eben angeführte Beispiel weiter, so kann es geschehen, daß plötzlich die wahrgenommene Kälte in die Richtung des fragenden Hinhörens tritt und nun antwortend ihre praktische Forderung stellt. Hier scheidet sich deutlich die schon vorher vorhandene Erregung des Widerstrebens von der jetzt neu hinzutretenden Stellung einer praktischen Forderung.

c) Die gleiche Verschiedenheit ergibt sich auch aus der Tatsache, daß die

wahrgenommene Kälte, ohne irgendein Widerstreben oder ein Hinstreben zu erregen, die praktische Forderung stellen kann, den Raum zu verlassen. Ist die Kälte nicht sehr intensiv und wird sie sogleich beim Eintritt in den Raum wahrgenommen, so kann angesichts der Kälte das völlig strebungslose Bewußtsein entstehen: »Ich sollte eigentlich diesen Raum verlassen«, d. h. die Kälte stellt die Forderung den Raum zu verlassen, und das Ich vernimmt diese Forderung, ohne irgendein Streben dafür oder dagegen zu verspüren. Dies ist ein Fall der »rein vernünftigen Einsicht«, die sich ohne Strebungen vollzieht.

d) Die wahrgenommene Kälte kann immer *dieselbe* praktische Forderung stellen, während gleichzeitig das erregte Widerstreben in seiner Intensität *zunimmt* oder *abnimmt*. Und sie stellt eine *positive* Forderung, während sie ein *negatives* Streben erregt. In anderen Fällen stellt etwas eine *negative* Forderung, während es zugleich ein *positives* Streben erregt.

Dies alles deutet auf die Verschiedenheit hin, die zwischen der Stellung von praktischen Forderungen und der Erregung von Strebungen besteht. Die Verschiedenheit selbst läßt sich in folgender Weise charakterisieren.

e) Das Erregen von Strebungen ist ein zentripetal verlaufendes, *phänomenales Wirken*, das Stellen einer praktischen Forderung dagegen geht in ein vom Ich entgegenkommendes Vernehmen hinein und ist ein *ideelles Hinweisen*. Die Strebungen sind reale Tatsachen, die Forderungen sind ideelle Hinweise.

f) Die Erregung *widerfährt* dem Ich, sie *berührt* oder *ergreift* das Ich. Und die erregten Strebungen *erleidet* das Ich wie einen Naturzwang. Die gestellten Forderungen dagegen *vernimmt* das Ich. Es wird nicht von ihnen bezwungen, sondern steht ihnen völlig frei gegenüber.

g) Es sind verschiedene Partien der Seele, die in den beiden Fällen, der Erregung von Strebungen und der Stellung von Forderungen, in Anspruch genommen werden. Jene Erregung trifft gleichsam den »Seelenleib«, während jene Forderungsstellung sich an den »Seelengeist« und zwar gerade an jene Seite des Seelengeistes wendet, welche die praktischen Forderungen geistig zu hören vermag. Dieses *geistige Gehör* für praktische Forderungen kann in bestimmten Fällen *taub*, oder nur *betäubt*, es kann *erschöpft*, *ermattet*, oder es kann schließlich unwillkürlich oder willkürlich nur *ausgeschaltet* sein. Dann vernimmt das Ich keinerlei praktische Forderungen oder es hört sie nur undeutlich und schwach, während es gleichzeitig von heftigen und deutlich gespürten Strebungen und Widerstrebungen ergriffen sein kann.

Schon aus dieser hier nachgewiesenen Verschiedenheit zwischen der Erregung von Strebungen und der Stellung von Forderungen folgt, daß etwas in keiner Weise Motiv sein kann, solange es bloß Strebungen erregt. Aber auch wenn nun etwas eine vom Ich vernommene praktische Forderung stellt, so ist es damit doch noch nicht *wirkliches*, sondern erst *mögliches* Motiv.

2. *Die Motivation und die phänomenale Reizung. Motive und Reize*

Die Erregung von Strebungen kann, wie schon früher gesagt, phänomenal einen verschiedenen Charakter haben, nämlich den einer anziehenden oder abstoßenden *Reizung*, oder den einer *Auslösung* hin- oder wegzielender *Triebe* im Ich. Im ersten Fall erscheint der Gegenstand, der die Strebung erregt, als der Ausgangspunkt eines am Ich angreifenden Ziehens oder Abstoßens. Auch dieses phänomenale Ziehen und Abstoßen ist verschieden von jenem Stellen praktischer Forderungen. Es ist kein Motivieren, selbst wenn es den Erfolg hat, daß die Strebungen ihre Erfüllung finden. Motive sind daher von Reizen oder Anreizen in diesem phänomenalen Sinne wohl zu unterscheiden. Durch Motive bestimmt werden, ist etwas ganz anderes als durch Anreize angezogen oder abgestoßen zu werden.

3. *Motive und Triebe*

Im zweiten Fall, wo die erregten Strebungen den Charakter von Trieben im Ich haben, erscheint als Ausgangspunkt des Strebens oder Widerstrebens eine exzentrische Stelle im Ich. Diese Strebungen mit Triebcharakter können sich nun unwillkürlich bis zu ihrer Erfüllung auswirken. Während z. B. ein Mensch in einem fesselnden Gespräch begriffen gerade seinem Partner antwortet, erweckt der Anblick einer kleinen Süßigkeit auf seinem Teller in ihm den Trieb, sie zu essen, er ergreift das Stückchen und verzehrt es. Hier ist der Trieb die phänomenale Ursache der Handlung, aber die Handlung ist keine Willenshandlung und der Trieb nicht als das Motiv der Handlung zu bezeichnen. Triebe als solche, sofern sie nicht praktische Forderungen stellen und nicht zu bewußten Stützen für einen Willensakt gemacht werden, mögen allerlei, phänomenal und vielleicht auch real, *bewirken*, aber sie *motivieren* dann nicht und sind daher von Motiven streng zu unterscheiden. Durch Motive bestimmt werden, ist nicht dasselbe wie von Trieben getrieben werden. Beides gehört völlig verschiedenen Sphären an.

4. Motive und Quellen des Strebens

Es gibt ein erlebtes Hervorgehen eines Strebens aus einem anderen seelischen Erlebnis, z. B. aus Lust oder Unlust, oder aus einem anderen Streben. So geht erlebbar aus dem Streben, Wasser zu trinken, das Streben hervor, das Glas, in dem das Wasser enthalten ist, zu ergreifen. Man kann, wie es schon oben geschehen ist, das, woraus das Streben im Erleben hervorgeht, die phänomenale Quelle des Strebens nennen. Dann ist dieses Hervorgehen eines Strebens aus seiner phänomenalen Quelle offenbar verschieden von jener oben charakterisierten Motivation eines Willensaktes durch bestimmte Motive. Und die Motive sind nicht mit bloßen Quellen eines Strebens oder Widerstrebens zu verwechseln.

5. Motive und Quellen des Wollens

Die Quelle, aus der phänomenal der Vollzug des Willensaktes hervorgeht, ist immer das Ich-Zentrum selbst. Das liegt im Wesen des Wollens begründet. Wo dieses Hervorgehen aus dem Ich-Zentrum fehlt, da kann überhaupt kein Vollzug eines Willensaktes vorliegen. Die Motive können also nicht die phänomenalen Quellen des Wollens sein. Höchstens könnte man die Motive als die *ideellen* Quellen des willentlichen *Vorsatzes* bezeichnen. Aber die Willensprägung wird dem Vorsatz nicht von dem Motiv, sondern einzig und allein von dem Ich-Zentrum gegeben.

6. Motive und Ursachen des Wollens

Mit den *Ursachen* des Wollens sind die Motive wohl am häufigsten verwechselt worden. Die Frage nach den Ursachen des Wollens kann zunächst phänomenologisch gemeint sein, d. h. sie kann erfragen, was im Vollzug eines Willensaktes als Ursache dieses Vollzuges *erlebt* wird. Auf diese Frage ist aber im Einzelfall evident die allgemeine Antwort zu gewinnen, daß niemals etwas außerhalb des Ich-Zentrums Liegendes, sondern immer nur das Ich-Zentrum selbst die phänomenale Ursache des Vollzugs eines Willensaktes ist. Das ganze Wesen dieses Wollens wäre sofort zerstört, wenn irgendeine phänomenale Ursache außerhalb des Ich-Zentrums das vermeintliche Wollen bewirkte. Speziell ergibt die Betrachtung der phänomenalen Stellung, die das *Motiv* zu dem Vollzug des darauf gestützten Willensaktes einnimmt, die evidente Erkenntnis, daß das Motiv in keinem Falle diesen Vollzug *ver-*

ursacht. Ohne jene vom Ich-Zentrum selbst ausgehende Stützung des Willensaktes auf das Motiv ist das mögliche Motiv im gegebenen Falle gar nicht wirkliches Motiv für diesen Willensakt. *Mit* dieser Stützung freilich wird es »bestimmend« für das Wollen. Aber die Bestimmung durch Motive ist eben gar keine phänomenale Verursachung durch Motive; *Willensbegründung* ist keine *Verursachung des Wollens*, und Motive sind keine phänomenalen Ursachen des Wollens. Es widerspricht daher den Tatsachen, wenn *Schopenhauer* behauptet, die Motivation sei die Kausalität von innen gesehen. (»Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde«. Kap. VII § 43.) Denn was bei der Bestimmung des Wollens durch Motive »von innen gesehen« wird, ist völlig verschieden von einer Verursachung. Eine phänomenale Verursachung des Wollens in diesem Sinne gibt es überhaupt nicht. Das Wollen ist seinem Wesen nach phänomenal immer frei, d. h. nicht durch etwas vom Ich-Zentrum Verschiedenes verursacht.

Jene Frage nach den Ursachen des Wollens kann aber einen anderen Sinn haben, sie kann nämlich die *realen* Ursachen des Wollens erfragen. Sie nimmt dann den Vollzug des Willensaktes als ein reales Ereignis in der Zeit und will die realen Faktoren wissen, durch deren Dasein gerade in dem bestimmten Zeitpunkt dieses reale Ereignis herbeigeführt worden ist. Auf diese Frage aber kann man nicht durch phänomenologische Untersuchung eine Antwort gewinnen. Sondern man muß auf Grund von anderweitigen Erfahrungen und von Induktionsprozessen im gegenwärtigen Falle die notwendigen und hinreichenden realen Bedingungen für den Eintritt des Wollens aufsuchen. Das Verhältnis von realer Ursache und Wirkung ist hier kein unmittelbar erlebtes Verhältnis. Was zur Ursache des Wollens gehört, braucht nicht notwendig dem Wollenden bewußt gewesen zu sein; es braucht auch nicht an das wollende Ich eine von diesem vernommene praktische Forderung zu stellen; sondern es muß nur überhaupt in dem bestimmten Momente realiter vorhanden gewesen sein. Schließlich gehört zum Wirklichsein eines Kausalverhältnisses auch nicht, daß dabei eine bewußte Stützung des Wollens auf das, was zur Ursache gehört, stattfindet.

Alles dieses aber, was zu einem Kausalverhältnis nicht notwendig gehört, bildet die notwendigen und wesentlichen Bedingungen für eine Motivationsbeziehung. Also ist es sicher, daß die Motivationsbeziehung von dem Kausalverhältnis verschieden ist. Aber es könnte nun noch sein, daß die Motivationsbeziehung ein besonderer Spezialfall des Kausalverhältnisses wäre. Die Annahme, daß es so sei, wird ja auch vielfach gemacht. Wo man die reale Ursache eines Wollens aufsucht, pflegt man unbedenklich unter anderen

Teilursachen auch die Motive als Teilursachen des Wollens aufzuführen. Zuweilen definiert man geradezu die Motive als die bewußten Teilursachen des Wollens. So sagt man, die Motive seien zusammen mit dem Charakter die wirklichen Ursachen des Wollens.

Daß aber in diesen Annahmen ein fundamentaler Irrtum vorliegt, daß die Motivationsbeziehung nicht eine Kausalbeziehung ist, und daß daher die Motive als Motive niemals unter die Ursachen des Wollens gemengt werden dürfen, ergibt sich aus folgendem:

Was zur realen Ursache des Wollens gehören soll, muß notwendig etwas Reales sein. Dagegen braucht ein Motiv gar nichts Reales zu sein, vielmehr kann auch bloß Gedachtes, Ideelles Motiv eines Wollens sein. So kann z. B. die Wahrheit einer Behauptung das Motiv dafür sein, daß ich beschließe, die Behauptung bei bestimmter Gelegenheit auszusprechen.

Außerdem muß eine Teilursache nicht nur überhaupt etwas Reales sein, sondern sie muß zudem in dem Zeitpunkt real sein, in welchem die Wirkung eintritt. Ist aber z. B. die Tatsache, daß jemand eine Arbeit besonders sorgfältig gemacht hat, oder die Tatsache, daß ich mich früher in einer bestimmten Gegend immer besonders wohl befand, Motiv für mein Wollen, so können diese Motive als *vergangene* Tatsachen jetzt nicht Teilursachen meines Wollens sein. Ebenso können zukünftige Tatsachen in der Voraussicht wirkliche Motive sein, aber solange sie noch der Zukunft angehören, können sie in keiner Weise Teilursachen sein. Freilich kann man das *jetzt* reale *Denken* an die vergangenen oder zukünftigen Tatsachen als Teilursache in Anspruch nehmen; aber gerade dieses reale »Denken« ist eben *nicht* das Motiv meines Wollens.

Schließlich ist durch unmittelbare Beobachtung zu erkennen, daß dasjenige Verhältnis des Motivs zu dem Willensakt, durch das jenes Motiv erst wirkliches Motiv *ist*, völlig verschieden ist von dem Verhältnis einer Teilursache zu der zugehörigen Wirkung. Das Motiv *wirkt* überhaupt *nicht* mit bei dem Vollzug eines Willensaktes, sondern bietet nur die *ideelle Stütze* für das allein den Willensakt vollziehende Ich-Zentrum.

So dürfen denn die *Ursachen* des Wollens grundsätzlich nicht mit den *Motiven* des Wollens auf gleiche Stufe gestellt werden, wenn man die völlige Verwirrung vermeiden will, die durch Nichtbeachtung dieser Wesensverschiedenheit notwendig entstehen muß und die z. B. in den Untersuchungen über die Willensfreiheit wirklich herrscht.

7. *Motive und leitende Grundsätze, Regeln, Vorbilder, Vorschriften, Gesetze, Gebote*

Es sei hier nur einfach darauf hingewiesen, daß es außer der Motivationsbeziehung noch andere eigenartige Beziehungen gibt zwischen dem Vollzug von Willensakten und dem, wodurch das Ich-Zentrum sich dabei bestimmen läßt. So kann sich das Ich bei der Bildung von Vorsätzen, ehe es ihnen die Willensprägung gibt, *leiten lassen* von allgemeinen Grundsätzen oder Regeln. In anderen Fällen führt es im Vollzug des Willensaktes eine *Angleichung* an bestimmte Vorbilder aus. Bestimmte Vorschriften *befolgt* das Ich willentlich, bestimmten Gesetzen oder Geboten *gehorcht* oder *unterwirft sich* das Ich in seinem Wollen. Dieses im Wollen Sich-leitenlassen, Sich-angleichen, Befolgen, Gehorchen, Sich-unterwerfen ist jedesmal etwas Eigenartiges und etwas, das im psychischen Leben wirklich vorkommt. Die Wörter zwar hat man in der Psychologie vielfach gebraucht, aber ohne sich bewußt zu sein, daß sie keine leeren Redefloskeln sind, sondern wirklich etwas bedeuten. Das, was mit jenen Wörtern gemeint ist, muß man aber ausdrücklich in den Gesichtskreis der Psychologie ziehen und nicht immer nur stillschweigend im Dunkel mitführen. Eine Fülle von Aufgaben eröffnet sich hier der phänomenologischen Psychologie. Die Kinderfibelvorstellung, welche die Primitiven von der menschlichen Seele haben, muß man freilich schon weit hinter sich gelassen haben, um diese Aufgaben nur überhaupt sehen zu können.

Jene oben genannten, von der Motivationsbeziehung verschiedenen Beziehungen sind auch unter sich verschieden. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß genau das Gleiche, das in der einen Beziehung, etwa einer Gehorsamsbeziehung, zum Wollen steht, auch in einer anderen, etwa der Motivationsbeziehung, zu ihm stehen kann.

FÜNFTER ABSCHNITT

DIE MÖGLICHKEIT UND DIE NOTWENDIGKEIT DER MOTIVATION

1. Die Möglichkeit der Motivation

Da die oben charakterisierte Motivationsbeziehung in sich schließt, daß ein Willensentscheid vollzogen und auch bewußt gestützt wird auf eine geistig gehörte Forderung, so ist die Möglichkeit einer Motivation in allen denjenigen Fällen ausgeschlossen, in denen auch nur eines dieser Momente fehlt. Kommt z. B. bei Tieren wirklich dasjenige nicht vor, was wir den Vollzug eines Willensaktes genannt haben, so darf man in der Tierpsychologie niemals davon sprechen, daß irgendein Tier aus *Motiven* etwas getan habe. Vielleicht darf man das schon deshalb nicht, weil möglicherweise den Tieren jenes »geistige Gehör« für Forderungen fehlt. Auf jeden Fall ist aber auch beim Menschen dann keinerlei Motivation vorhanden, wenn kein Willensentscheid von ihm vollzogen wird, oder wenn zwar ein Willensentscheid gefällt wird, aber dieser auf das, was wohl Motiv sein könnte und dessen praktische Forderung auch geistig gehört ist, nicht wirklich gestützt wird, oder schließlich, wenn die praktische Forderung dessen, was Motiv sein könnte, gar nicht geistig gehört worden ist.

Diesen Folgerungen scheint es zu widersprechen, daß in manchen Fällen das wollende Individuum nicht anzugeben weiß, durch welche Motive es sich in seinem Wollen hat bestimmen lassen, und daß man von »unbewußten« Motiven des Wollens spricht. Aber man kann vieles wirklich tun, ohne nachher angeben zu können, was und wie man es getan hat, ja ohne nachher überhaupt noch zu wissen, *daß* man es getan hat. Das Wissen und Bemerken dessen, was man tut, braucht das Tun selbst durchaus nicht zu begleiten. Außerdem aber gibt es ein unwillkürliches vor sich selbst *Verdrängen* oder vor sich *Verborgenhalten* der wirklichen Motive und ein unwillkürliches *Vorschieben* oder *Unterschieben von Scheinmotiven*, auf die man vor sich selbst den Willensakt stützt. Nicht nur die vergessenen und die unbemerkten, sondern auch jene innerlich verborgenen Motive nennt man »unbewußte«

Motive, obgleich sie natürlich nicht in jedem Sinne des Wortes »unbewußt« sind. Das, was im eigentlichen Sinne des Wortes »unbewußt« ist, kann überhaupt niemals Motiv sein.

2. *Die Notwendigkeit der Motivation*

Die Verwechslung und Vermischung von Motiven und Ursachen des Wollens hat dazu geführt, zu behaupten, jedes Wollen habe notwendig ein Motiv, aus dem es notwendig hervorgehe. Über den ersten Teil dieser Behauptung, daß nämlich jedes Wollen notwendig einen Willensgrund habe, vermag ich noch nicht eine entschiedene Einsicht zu gewinnen. Auf jeden Fall darf die Behauptung nicht besagen wollen, jedes Wollen habe notwendig einen solchen Willensgrund, der *außerhalb* des vorgesetzten Tatbestandes liege. Denn häufig läßt sich, wenn überhaupt ein Motiv, so doch nur eines *innerhalb* des vorschwebenden Projektes selbst auffinden. Man kann etwas um seiner selbst willen wollen, ohne dabei durch irgendwelche außerhalb liegenden Motive bestimmt zu sein.

Den zweiten Teil der obigen Behauptung, daß nämlich die Motive notwendig das Wollen herbeiführen, muß man jedoch in jeder Hinsicht als ungültig bestreiten, wenn man wirklich *Motive* und nicht *Ursachen* des Wollens meint. Zunächst gibt es, wie oben schon hervorgehoben, Fälle, in denen *mögliche* Motive bewußt sind, in denen auch ihre praktischen Forderungen geistig gehört werden, in denen aber entweder überhaupt *kein Willensentscheid* stattfindet, oder der Willensentscheid im *Widerstreit* zu dem möglichen Motiv geschieht, oder schließlich der Willensentscheid zwar in Übereinstimmung mit der praktischen Forderung dieses Motivs, aber *nicht gestützt* auf dieses, sondern auf ganz andere Motive gegründet vollzogen wird. Wenn nun endlich der vollzogene Willensakt wirklich auf das betreffende Motiv gestützt wird, so sind noch zwei verschiedene Fälle möglich. Das Motiv kann entweder ein völlig *zureichendes*, oder aber ein mehr oder weniger *unzureichendes* Motiv sein. Die Existenz unzureichend motivierter Willensentscheide zeigt allein schon, daß die Motive nicht die Ursachen des Wollens sind. Denn wenn die Motivierung eine Verursachung wäre, so könnten eben unzureichend motivierte Willensakte gar nicht wirklich vollzogen werden.

Ist also für einen vollzogenen Willensakt nur ein unzureichendes Motiv vorhanden gewesen, so ist es ohne weiteres sicher, daß dieses Motiv nicht das Wollen ursächlich herbeigeführt hat. Aber auch wenn ein zureichendes Motiv

für das Wollen vorlag, und das Wollen wirklich stattgefunden hat, dann hat doch dieses Motiv nicht das Wollen notwendig herbeigeführt, weil Motive überhaupt nicht verursachen, sondern *begründen*. Gewiß hat die Begründung durch ein zureichendes Motiv einen anderen Charakter als die durch ein unzureichendes Motiv. Die Forderung, die vom zureichenden Motiv in das geistige Hinhören hinein ertönt und vom Ich-Zentrum vernommen wird, ist eine *eindeutige* und *entschiedene*, und sie vermag den ihr gemäßen und auf sie gestützten Willensakt *ganz allein zu tragen*, d. h. eben, zureichend zu begründen. Das unzureichende Motiv dagegen stellt keine eindeutige oder entschiedene Forderung und ist aus sich selbst nicht tragkräftig genug für den ihm gemäßen Willensakt, wenn er darauf gestützt wird. Außerdem, jene vernommene entschiedene und eindeutige Forderung erlebt das Ich-Zentrum als eine verpflichtende geistige Bindung. Aber diese geistige Bindung ist kein wirkender Zwang. Wenn das Ich der geistigen Bindung sich unterwirft, indem es den geforderten Willensakt *auf Grund* der Forderung vollzieht, so hat dieser Prozeß phänomenal ein ganz anderes Aussehen, als wenn das Ich einem wirkenden Zwange unterliegt. Die Notwendigkeit, die auf einer Forderung beruht, ist etwas anderes, als die Notwendigkeit, die auf einem kausalen Wirken beruht. Bei einem zureichenden Motiv ist der geforderte Willensakt notwendig im Sinne des *Sein-Sollens*, aber nicht notwendig in dem Sinne, daß sein Vollzug durch das Motiv verursacht würde.

Das zureichende Motiv macht also allerdings einen bestimmten Willensakt zu einen »notwendigen«, aber nicht den *Vollzug* des Willensaktes zu einem *notwendig eintretenden*. Auch das zureichende Motiv motiviert ja nur dann den Vollzug des Willensaktes, wenn das Ich-Zentrum es zur Stütze seines Wollens macht. Nur diejenigen möglichen Motive sind wirkliche Motive, durch die das Ich-Zentrum sich bestimmen *läßt*. In diesem Sinne steht das Ich auch völlig zureichenden Motiven frei wollend gegenüber. Ja es kann sogar zureichende Motive, deren Forderungen es vernimmt, von der Motivation *ausschalten* und die von ihnen geforderten Willensakte auf ganz andere Motive gründen und vollziehen. Läßt sich dagegen das Ich von dem zureichenden Motiv zum Vollzug des geforderten Willensaktes *bestimmen*, so ist dieses Sich-bestimmen-lassen etwas durchaus Eigenartiges und von allem ursächlichen und notwendigen Wirken wesentlich verschieden.

3. Das Wollen folgt notwendig aus den jeweiligen Motiven und dem Charakter

Der Satz, daß zwar nicht die Motive allein, wohl aber die Motive zusammen mit dem Charakter des Wollenden notwendig das Wollen zur Folge haben, erfreut sich einer weitverbreiteten Anerkennung, aber zugleich auch einer ebenso weitverbreiteten Mißdeutung. Da die Motive als Motive nicht wirken, so darf jener Satz gar nicht kausal verstanden werden. Er verdankt auch seine Überzeugungskraft durchaus nicht einer empirischen Kausalinduktion, sondern er ist im Grunde ein analytischer Satz, und die Notwendigkeit, von der er spricht, ist die analytische Notwendigkeit, mit der ein Metall von bestimmtem Schmelzpunkt auch wirklich bei diesem Schmelzpunkt schmilzt. Jener Charakter nämlich, von dem in jenem Satz die Rede ist, ist nicht etwa als eine bloße *Beschaffenheit*, mit der das wollende Ich einfach *ausgestattet* wäre, zu denken. Sondern er ist, oder er enthält wenigstens als wesentliches Moment in sich, *die Art und Weise, wie das Ich sich willentlich entscheidet, wenn bestimmte Motive vorhanden sind.* Einen Charakter in diesem Sinne können nur willensfähige Wesen haben. Daß nun aus diesem Charakter, also aus der bestimmten Art und Weise, wie das Ich bei bestimmten Motiven sich willentlich entscheidet, dann wenn diese bestimmten Motive nun wirklich in ihm vorhanden sind, auch notwendig das bestimmte Wollen folgt, ist natürlich eine selbstverständliche Sache, die jedoch über die reale Verursachung des Willensentscheides nicht das Geringste ausmacht. Vielmehr ist in dem Begriff des Charakters vorausgesetzt, daß das frei wollende Ich-Zentrum die letzte Ursache der einzelnen Willensentscheidungen sei. Denn der Charakter ist keine *Sache* von bestimmter Beschaffenheit, an der auf Grund ihrer Beschaffenheit bei bestimmten Einwirkungen bestimmte Wirkungen *geschähen*, vielmehr steht im Mittelpunkt des Charakters das aus sich heraus in bestimmter Weise wollende Ich-Zentrum, das der *freie Täter* und nicht der Erdulder des Wollens ist.

ANHANG

Da es Motive und Motivation in dem oben bezeichneten Sinne gibt, und da die Begründung praktischer Vorsätze etwas anderes ist als die Begründung von Urteilen, so eröffnet sich die Aussicht auf eine der Logik analoge *Wissenschaft von den praktischen Vorsätzen oder Voluntarien*. Sie hätte das *Wesen* und die *Struktur* der Voluntarien überhaupt, dann die möglichen *Arten* von Voluntarien, außerdem die Arten der *Motivation* von Voluntarien und die *Folgerungszusammenhänge* zwischen verschiedenen Voluntarien zu bestimmen.

Eine besondere Art von Voluntarien bilden die *Imperative*. Eine *Imperativenlehre*, von der ich eine noch unveröffentlichte Skizze entworfen habe, könnte meiner Meinung nach eine letzte Grundwissenschaft für die Ethik, die Rechtsphilosophie und die Pädagogik bieten. Hier kann ich jedoch diese Idee nicht weiter verdeutlichen, sondern muß mich mit dem bloßen Hinweis darauf begnügen.